SOBRE EL ESOTERISMO DEL LENGUAJE *ET ALIA*

Günther Anders

PRE-TEXTOS

SOBRE EL ESOTERISMO DEL LENGUAJE *ET ALIA*

Günther Anders

Traducción de María Carolina Maomed Parraguez

PRE-TEXTOS

Primera edición: junio de 2023

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-19633-38-5
DEPÓSITO LEGAL: V-1734-2023

Impreso en GraphyCems

PRÓLOGO

CRÍTICA AL PSEUDOESOTERISMO DE LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

María Carolina Maomed Parraguez / Carlos Peña González

> ¿Por qué es imposible que los filósofos de hoy en día no puedan escribir, al menos en parte, como hablan? ¿Son necesarias estas palabras tan terriblemente artificiales? ¿No se puede decir lo mismo de una forma más natural y humana? ¿Debe ser insoportable un libro para que sea de filosofía? No me refiero con esto a la oscuridad que emana de las profundidades, y que sólo existe para aquellos cuyos ojos están acostumbrados a mirar más allá de la superficie. Lo más profundo, según siento, debe ser al mismo tiempo lo más claro.

Esto escribió hace más de doscientos años Friedrich W. J. Schelling en *Clara. Un diálogo sobre la muerte.*[1]

El cultivo de esta oscuridad en el contexto del saber no es nuevo, su historia es tan antigua como la misma filosofía occidental. En la *Ética a Nicómaco* se encuentra un pasaje

[1] Schelling, Friedrich W. J. *Clara. Un diálogo sobre la muerte*. Edición, estudio preliminar y traducción de Natalia Uribe R. y Matías Tapia W. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2016, p. 147.

donde se sugiere que algunos sostienen ciertas teorías solamente para dejar embobados a los que no entienden.[2] Nuestro tiempo tampoco se ha librado de este asunto. La filosofía profesional, es decir, el quehacer filosófico cultivado en la institución universitaria, en ocasiones se empeña en una forma de escritura en la que asoma lo que Ortega llamó "manía de profundidades".[3] Y la filosofía ejercitada fuera de esa institución, en su propósito de acercarse a las gentes, muchas veces arriesga la simplificación que exonera del esfuerzo intelectual.

Peter Sloterdijk ha comentado, aunque algo al pasar, que "la filosofía moderna ha abandonado más o menos la metáfora de la profundidad. Preferimos decir que todo está en la superficie, y si existe profundidad la tienes que hacer subir a la superficie como si fuera superficial. Si no, te conviertes en mistagogo, un iniciador en misterios sagrados".[4] Sloterdijk, cuya obra ha logrado llegar al gran público y ha puesto a su alcance algunos de los más inquietantes temas de nuestra época sin por eso abandonar el rigor, pone así de manifiesto que en muchas ocasiones la oscuridad de la expresión no es sino una forma errada o torcida de huir de lo superficial entendido como simplismo, como lo basto. Pero su propia obra subraya que a veces es posible traer a la superficie y poner ante la vista de

---

[2] 1095 a 20 ss.

[3] Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz. Obras Completas.* Tomo 8. Barcelona: Alianza Editorial, 1994.

[4] "El mundo desea ser engañado. Y se pondrá seriamente furioso si no lo haces". (4 de mayo de 2019). *El País.* [Consulta: 10 de julio de 2021]. Disponible en: ‹https://elpais.com/elpais/2019/05/03/ideas/1556893746_612400.html›.

todos la profundidad sin que, paradójicamente, deje de ser profunda.

La oposición entre oscuridad y claridad descansa en una metáfora espacial de la realidad. Pensamos la realidad como una suma de estratos, unos sobre otros, y creemos entonces que la realidad última ha de estar en el estrato más bajo, que sólo podemos alcanzar transitando por un túnel oscuro y sombrío. Pero incluso si la realidad se presentara de ese modo –si al revés de lo que enseña E. A. Poe en el famoso cuento,[5] las cartas no estuvieran a la vista–, pensar que el lenguaje especializado significa profundidad sería un error de principio. Un discurso denso, oscuro, incluso con apariencia de impenetrable, no guarda ninguna relación con la profundidad. Si de acuerdo a esa representación de lo real, lo profundo es lo que está más abajo, y si, para llegar a ello hay que cavar, de ahí se seguiría que hay que iluminar, en vez de esconder o ensombrecer. Llevaría pues la razón Friedrich W. J. Schelling, para quien "[l]o más profundo [...] debe ser al mismo tiempo lo más claro". La pregunta "¿Debe ser insoportable un libro para que sea de filosofía?" es más que pertinente.

La respuesta a esa pregunta no puede eludir, como insistirá el diálogo que aquí se presenta, examinar la índole del lenguaje humano.

El lenguaje natural –aquel con que nos comunicamos cotidianamente– es portador de un mundo o, mejor dicho, constituye de alguna forma al mundo en derredor. Si nos repre-

---

[5] Poe, Edgar A. *La carta robada*. Traducción de Mauro Armiño; ilustraciones de Edmundo Fernández (Edmond). Barcelona: Bruguera, 1983.

sentáramos el lenguaje al modo en que alguna vez lo sugirió el primer Wittgenstein –como fichas o representaciones de estados de cosas[6]–, entonces el único lenguaje fidedigno sería aquel que se correspondiera con todos los estados de cosas acaecidos o por acaecer. Pero algo así equivaldría, como observó por su parte Borges, a un mapa que tuviera la misma extensión del territorio que aspira a representar. El lenguaje natural queda mejor descrito –como el propio Wittgenstein subrayó al declarar que "el autor del *Tractatus* estaba equivocado"– como una forma de vida,[7] un código enlazado con la realidad a tal punto que llega a constituirla. De ahí que, como observa Ortega,[8] a veces al hablar nos desencontramos mucho más que si, mudos, tratásemos de adivinarnos. Y es que el lenguaje es portador de una suma de sobreentendidos que forman parte de una cultura compartida. Los hablantes de un lenguaje natural comparten más cosas de las que son capaces de decir.

Ese rasgo que el lenguaje natural posee permite afirmar, al revés de lo que suele creerse, que él es portador de profundidades, justamente de aquellas que constituyen al mundo de la vida en medio del que se habla, sólo que los hablantes no son conscientes de la contingencia de eso que constituye su

---

[6] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. Introducción de Bertrand Russell; versión española de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, D. L., 1973.

[7] Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2002.

[8] Ordóñez López, Pilar. *Miseria y esplendor de la traducción: la influencia de Ortega y Gasset en la traductología contemporánea*. [Castelló de la Plana]: Universitat Jaume I, 2009.

mundo. El lenguaje filosófico en la medida en que aspira a ser reflexivo, a volver una y otra vez sobre sus pasos hasta alcanzar un momento originario, intenta sacar a la luz, dentro de lo posible, las profundidades ocultas en la cultura y el lenguaje naturales. Y para hacerlo debe, paradójicamente, distanciarse de este último. El peligro es, sin embargo, que se distancie tanto que no logre interpelar a los hablantes naturales, los no filósofos, o que la institución universitaria transforme ese intento de la filosofía en una simple muestra de estatus de quien ejerce el quehacer filosófico.

De todo ello trata, con ironía y a veces con amargura, pero con implacable lucidez, el texto que aquí se presenta.

Su autor, el escritor y filósofo Günther Anders, fue quizá uno de los pensadores del siglo XX que más interés mostró por el lenguaje y el estilo filosóficos, por encontrar un tono directo, lo menos "deformado" posible, que beba del mismo lenguaje cotidiano sin que por ello pierda precisión y claridad. Es notable que Anders desde muy temprano, siendo filósofo, reflexione sobre el lenguaje de su propio gremio y ponga especial énfasis en la forma estilísticamente esotérica que tiene la mayoría de ellos para comunicar sus ideas: "Porque no hay ningún grupo que escriba en bloque de forma tan deplorable como ellos, y su tono de mezcla de cátedra sagrada, de mística y olor a moho, de exaltación y cuero es apenas soportable al oído del amante de la verdad".[9]

---

[9] ANDERS, Günther. "Notiz über den philosophischen Stil", [pp. 1-2], Nueva York, 1946. Typoskript aus dem Nachlaß. En: Klaus Kastberger y Konrad Paul Liessmann

Esta observación contra la escritura cerrada, sofisticada y difícil de entender del estilo filosófico de los filósofos no es una observación aislada en su trabajo. Forma parte de una serie de reflexiones que Anders dedicó a la cuestión lingüística, que van desde algunas notas de diario, fábulas, aforismos, hasta el ensayo. De entre los trabajos en los que se ocupa de este asunto, sobresale el ensayo de 1943[10] titulado "Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico", que aquí ofrecemos. Un diálogo polémico e incisivo, escrito por momentos con un tono amargo e irónico, en torno a un tema también, en cierto modo, amargo. La polémica, si bien apunta al lenguaje esotérico de los filósofos que sólo filosofan para su círculo, también lo hace respecto del lenguaje habitual o popular: ¿se puede filosofar con palabras de la calle?

Respecto de la crítica al lenguaje popular, las palabras son originariamente juicios sobre el mundo, contienen una declaración sobre el mundo; por tanto, son prejuicios y, debido al desgaste de estas, no se advierte su origen prejuicioso. La polémica, por consiguiente, parece tener dos aspectos: 1) el lenguaje esotérico de la academia; 2) el carácter de prejuicio no reconocido del lenguaje habitual. Desde este punto de vista habría dos peligros. Uno, el peligro del esoterismo académico, y otro, el peligro de caer en el uso inconsciente del

(eds.). *Die Dichter und das Denken: Wechselspiele zwischen Literatur und Philosophie*. Viena: Zsolnay, 2004, p. 262.

[10] Publicado por primera vez en 1975 en la revista austriaca *Merkur* y luego en 1987. En: Elke Schubert (ed.). *Günther Anders antwortet*. Berlín: Edition Tiamat, 1987.

lenguaje acerca de su propia procedencia. Ambos problemas que debe afrontar la filosofía, por tanto, se pueden resumir así: esoterismo o recaída en un uso ingenuo de un lenguaje prejuicioso. En el primer caso –en el esoterismo– habría filosofía sólo para filósofos; en el segundo, en la huida hacia el lenguaje natural o abandono de la terminología esotérica, no habría filosofía, sino prejuicios. En resumidas cuentas, hacer filosofía con un lenguaje no esotérico sin recaer en el prejuicio del lenguaje cotidiano es, parece sugerir el diálogo, una tarea sumamente difícil, pues ¿se puede luchar contra los prejuicios con prejuicios? Luchar contra el lenguaje natural con el lenguaje natural, ¿no sería algo así como vender amuletos contra la superstición?

Respecto de la crítica al esoterismo de los filósofos contemporáneos, este esoterismo no es el esoterismo de antaño, esto es, una cuestión de "círculos" cerrados.[11] Pues, como se sabe, en la academia de Platón no entraba cualquiera. El monopolio del saber era reflejo de un cierto estatus social. Por el contrario, el esoterismo de los filósofos contemporáneos es más bien un esoterismo de gente reducida al proletariado, es decir:

---

[11] Los escritos esotéricos se usaban solamente en la escuela y en la academia y no se daban a conocer a gente extraña. Platón, por ejemplo, escribió obras esotéricas y obras exotéricas, como los "diálogos" que conocemos; Aristóteles, lo mismo. Cuando Platón dice que la escritura es un problema, puesto que puede caer en manos de cualquiera, del que puede entender y del que no, está diciendo que no se le puede comunicar cualquier cosa a quien no tiene la preparación adecuada. Platón asume aquí la idea de que hay efectivamente distintos registros de escritura.

> [...] esoterismo sin privilegio, sin misterio, incluso, sin ninguna asociación real de los participantes. Nuestras asociaciones de intereses, que sociológicamente no se diferencian para nada de las de profesores de gimnasia o de criadores de peces exóticos, que se reúnen una vez al año en congresos, no pueden realmente considerarse una auténtica comunidad. No sólo no formamos una élite social, sino que ni siquiera formamos un grupo cohesionado. Ciertamente escribimos de forma esotérica, pero a plena luz pública (p. 41).

En efecto, cada quien es gurú sólo de sí mismo. Nadie tiene seguidores ni forma escuela, cada quien hace uso de su propia jerigonza, tampoco hay reconocimientos de importancia; se abandona la facultad y afuera el mundo va por otro lado. Se trata, por tanto, de un esoterismo inauténtico. A los filósofos de hoy puede que no les sorprenda esta afirmación, e incluso aplaudan el hecho de que su praxis esotérica no es tal, en el sentido de un *arcanum*, y que, además, sea una sin estatuto social. Sin embargo, siguen escribiendo "esotéricamente, pero a plena luz pública", como se acaba de recordar.

Anticipando uno de los argumentos de dicha crítica, podemos decir que lo que el diálogo revela es una caricatura de la degradación del estatuto del filósofo contemporáneo. ¿Son los profesores de filosofía filósofos o más bien son personas que se hacen pasar por filósofos? Lo que hay en realidad no es tanto una crítica a lo esotérico, sino al contrasentido de hablar esotéricamente para el público exotérico. De manera que aquí no habría un rechazo completo del esoterismo, sino, más bien, un

desenmascaramiento de un falso esoterismo. Anders, a través del diálogo, está desenmascarando un pseudoesoterismo, que es el esoterismo del actual profesor de filosofía que quiere aparentar frente al lego. Por tanto, no es crítica de lo esotérico en tanto esotérico, sino de la falsa actitud de esoterismo en el ámbito público. Dado que actualmente los profesores de filosofía son meros funcionarios de la academia –"¡Docentes entre docentes!"–, el esoterismo que practican carece del marco de condiciones sociológicas dentro del cual podrían ejercer un genuino esoterismo. Por ello, se trata de un falso esoterismo. Ahora bien, ¿qué función tiene la esotérica? ¿Oculta algo en particular?

La función de la esotérica en esta forma es la de ser una coartada, coartada de la irrelevancia social; fraude, dado que se trata de un esoterismo sin privilegios. Se refugian en la esotérica, quieren parecer interesantes para no tener que ensuciarse las manos con cosas que son relevantes para la vida. Es, por cierto, una crítica a la intelectualidad que no se compromete. Adorno, por ejemplo, le imputaba una actitud esotérica a Heidegger y Anders a Adorno. Aquí la imputación es al gremio de la filosofía académica, pues los filósofos académicos pasan de largo, sus argumentaciones no se topan con la realidad y, si lo hacen, lo hacen en una jerigonza que nadie entiende. Tampoco contradicen nada, pero formulan esotéricamente sus ideas como si estuvieran en contra de la opinión normal. Un discurso oposicional en el que el opositor no se entera de que está siendo atacado no da lugar a ninguna confrontación. En cualquier caso, la filosofía académica goza de un estimado

público que quiere consumir obviedades revestidas de profundidad, esto es, de oscuridad. Es más, hay personas que pagan por escuchar discursos oscuros. De hecho, sugiere el diálogo, las únicas conferencias que soportan tales consumidores son las que no entienden; en cuanto entienden algo se aburren o les parecen superfluas.

El cultivo de la oscuridad tiene público y la necesidad de un tal esoterismo se satisface, según el diálogo, nada menos que con más oscuridad:

> Que el mundo de los no filósofos espera algo de nosotros, un área cultural "profunda" o "elevada" o "sustanciosa"... justamente, el área cultural de la "filosofía" [...] Y lo hacemos [...] por el bien de los no filósofos, cercando nuestra área con empalizadas y dificultando terriblemente el acceso. Por su bien erigimos delante de nuestros territorios, aunque no sean más que las zonas más llanas, señales de advertencia con las inscripciones "¡Cuidado!", "¡Abismos antinómicos!", "¡Acceso a la trascendencia sólo con peligro de muerte!" (p. 54).

Es decir, se satisface diciendo algo que no se entienda, algo que supere nuestro entendimiento.

Ahora bien, a la hora de explicar la realidad, ¿es mejor ser claro o ser oscuro? La tarea de lograr la simplicidad es la más difícil de todas. Ser filosófico, directo y simple no se logra simplemente dejando de lado el tecnicismo y la jerigonza y dejándose ir, es decir, pasando a asociar ideas sólo con las palabras del lenguaje cotidiano. Como muestra el diálogo, hacer

filosofía con un lenguaje no técnico sin caer en el prejuicio del lenguaje normal es algo muy difícil.

En términos generales, el diálogo muestra una división cultural, la vieja guardia –representada por el profesor T.–, que se va con sus admiradores obsoletos, y los que vienen –representados por el doctor A.–. Lo que hace el polémico doctor A. es mostrar que lo que hacen los que pertenecen a la vieja guardia académica ya es un ritual vacío, algo que no tiene sentido. Se trata de una coartada que ya no tiene ninguna sustancia. La comparación final con los carteles de advertencia sobre las dificultades y los peligros que entraña la filosofía academicista para los legos pone al descubierto que lo que hoy existe es una pura apariencia, es fingir profundidad donde hay llanura, es el fingimiento de una falsa profundidad. El texto está construido para reflejar una especie de cambio de época que se podría aplicar a la situación actual de la Universidad, en la que algunos usos tradicionales ya no convencen a nadie, y desde luego a muchas situaciones donde algo se vuelve obsoleto.

Cómo las formas sociales se sobreviven a sí mismas cuando ya han perdido la sustancia fue una de las preocupaciones centrales del pensamiento de Günther Anders, y este texto también apunta en esa dirección, esto es, a la obsolescencia del ritual universitario.

GÜNTHER ANDERS • KONRAD PAUL LIESSMANN • GERHARD OBERSCHLICK

INCOMPATIBLEMENTE CONVERGENTES

ANDERS Y ADORNO

SOBRE EL ESOTERISMO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO *ET ALIA*

Estas contribuciones pretenden trazar cómo la relación ambivalente entre los dos filósofos mezcla la estima mutua con igual hostilidad, si no desprecio. Al principio presenta la intervención más embarazosa que un seminario filosófico pueda haber experimentado.

El bloque fue publicado por primera vez en: "sans phrase", *Zeitschrift für Ideologiekritik* (ça ira-Verlag, Friburgo, redacción en Viena), número 10, primavera de 2017, pp. 97-139.

GÜNTHER ANDERS: SOBRE EL ESOTERISMO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO[1]

[1] Existe una traducción al español de este ensayo a cargo de Elena Martínez Rubio, "Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico". En: ANDERS, Günther. *Si estoy desesperado, ¡a mí qué me importa!* Vitoria: Besatari & DDT Banaketak, pp. 55-73. Esta versión corresponde a la publicada en *Merkur* (1975), cuya edición contiene algunos errores tipográficos. Véase la nota 2 del texto de Gerhard Oberschlick "Notas editoriales", incluida en este libro. La versión del ensayo que aquí presentamos corresponde a la versión completa y corregida. *(N. de la T.).*

Una conferencia sumamente fatigosa y carente de ideas del viejo profesor T., supuestamente sobre "Moral como valor cultural"; sea lo que fuere que esto significa. El inocuo sinsentido apenas había acabado cuando, para mi horror, pidió la palabra el doctor A., el *enfant terrible* de la asociación filosófica. Presentía algo pavoroso pues, a pesar de sus modales externamente pulidos, parecía formar parte más bien de una mesa de *bridge* que de la universidad; el doctor A. es el polemista más despiadado con el que jamás he topado. Aunque afirmó limitarse a una breve observación, siempre anuncia de ese modo los grandes ataques. Aunque me parece repugnante –no hay en él ningún gesto que no irradie falsedad, ninguna amabilidad que no surja del desprecio, ninguna modestia que no haya sido dictada por la arrogancia–, sin embargo, estoy convencido de que es un fanático de la verdad; y considero también que su sarcasmo tiene algo de entusiasta[2] y ya antes le ha inspirado, a menudo, auténticos aciertos. Cierto, no es fácil comprender

---

[2] El término alemán es *Enthusiastisches*, que en esta lengua connota la idea de "inspiración (divina)". Dado que en la misma frase Anders seguidamente emplea el término *inspiriert* ("inspiración"), se ha traducido por "entusiasta" para no repetir la idea de inspiración. *(N. de la T.)*.

que la filosofía haya elegido precisamente este recipiente de falsedad. Pero si, como sucede millones de veces hoy, en las almas de seres humanos veraces han anidado las doctrinas más falaces, entonces no se debe culpar a la verdad una vez que ella haya elegido como casa un nido de serpientes.

En lo que respecta al doctor A., parece que no sólo da por sentada su apariencia de petimetre, sino que está extremamente satisfecho con ella. La usa para fanfarronear al igual que con sus paradojas. Y obviamente disfruta de poder refutar en cada momento y siempre de nuevo la ecuación aceptada generalmente de que el filósofo debe ser hombre de carácter. De hecho, consigue cada vez suscitar un tremendo asombro cuando con su amable sonrisa anuncia una de sus verdades perversas. Aunque jamás he conseguido pillarlo dándose cuenta de este asombro, supongo, sin embargo, que disfruta de dicho efecto hasta en sus últimos pormenores.

Aquí la transcripción de su "observación a la discusión":

> Contra lo que me gustaría expresar brevemente mis reparos, es el vocabulario esotérico del que se sirvió el colega T. en sus argumentaciones por lo demás tan lúcidas. Me parece que si los panaderos sólo hicieran pan para otros panaderos, si los sastres sólo vistieran a otros sastres, si los dentistas únicamente empastaran los dientes a otros dentistas, casi no se comportarían más esotéricamente que como hoy actúan los filósofos universitarios. La particularidad –y, por favor, no me malinterprete: me refiero a la expresión puramente filosófica, y me acuso no menos que a cualquier otro–, lo cómico del papel social de nuestra filosofía universitaria

consiste en que nosotros, sus productores, también somos sus consumidores exclusivos; y que presentemos nuestras declaraciones, que supuestamente se refieren al "ser humano en general" y deberían ser vinculantes para todos, en una jerga que se dirige a unos pocos y que desmiente la pretensión de universalidad en el mismo momento de su articulación.

Luego se sentó, miró el reloj, se tomó unos minutos más y permaneció así, sabiendo que el desafío habría sido suficiente para que él fuera el orador de la noche.

El profesor T., que no tenía ni idea de con quién iba a habérselas, naturalmente le hizo el favor de inmediato.

–Lo siento, querido amigo –dijo, meneando suavemente la cabeza–. Pero el hecho de que no existe ningún camino privilegiado hacia la verdad es tan vigente hoy como lo era en la Antigüedad, incluso en nuestra era de la democracia. La simplificación no es cosa de la filosofía.

–Exacto, eso es precisamente lo que opino –respondió el doctor A. hipócritamente–. Lo que echo de menos es lo más difícil: ¿qué sería más difícil que expresar convicciones filosóficas de manera no esotérica? No quiero restarle importancia ni por un momento a esta dificultad. Después de todo, nosotros los filósofos somos opositores. Y cuando filosóficamente intentamos liberarnos de los prejuicios que presuponen el lenguaje cotidiano y culto, o para dejar de lado los prejuicios que se dan por válidos y obvios, es, lo admito, una empresa casi antinatural llevar esta lucha contra los prejuicios con la ayuda de los mismos prejuicios.

–Qué bien –dijo el profesor T.–, más rudo incluso de lo que yo pensaba.

–No obstante –prosiguió el doctor A.–, por poco que la lisa y desgastada superficie de las palabras cotidianas pueda revelar su origen, las palabras no son sino afirmaciones consolidadas sobre el mundo, es decir, prejuicios. Probablemente, usted conoce el cuento del astuto derviche de *Las mil y una noches* que construyó su manifiesto contra la superstición con innumerables amuletos y clavó cada pieza una por una. Siempre he envidiado a este hombre. ¡Qué bonito sería poder simplemente imitar ese clásico de la ironía! Sin embargo, los obstáculos desafortunadamente son demasiado grandes.

El atónito profesor T. nunca había oído hablar del derviche. Quién sabe si el doctor A. no lo habría inventado *ad hoc*.

–Y ciertamente –continuó este embaucador de la verdad– los obstáculos no sólo son tan grandes porque el lenguaje cotidiano se revela un inadecuado material para filosofar, sino también porque para nosotros, que filosofamos, el lenguaje artificial se ha convertido en una segunda naturaleza. Estamos tan acostumbrados a pensar en su *medium* esotérico que a la mayor parte de nosotros sólo se nos ocurre algo cuando quedamos atrapados en la red de asociaciones de ese lenguaje especializado. Al aire libre, por ejemplo, en el campo, nosotros los filósofos del montón no somos filósofos; con esto no quiero decir que allí no sigamos hablando en nuestra jerga técnica, esto desafortunadamente lo hacemos en abundancia, y los árboles y las rocas en silencio se mofan de nuestros vocablos ontológicos, quiero decir que la musa no nos sigue hasta allá o

no nos reconoce, y que ella nos "besa" sólo cuando en su honor vestimos el solemne uniforme del vocabulario especializado y nos sentamos al escritorio, así que de manera todavía más modesta nos parecemos a esos malos compositores que sólo logran componer frente al piano abierto, a los cuales no les sale nada más que lo que las teclas les susurran.

Los ojos del profesor T. se hicieron cada vez más grandes. No sabía muy bien si el doctor A. hablaba en su favor o en contra de él, y si debía sentirse entusiasmado o herido.

–Con esto quería dar a entender que –prosiguió el doctor A.– la afirmación filosófica directa, no esotérica; si se lograra, sería todo lo contrario de un logro sencillo, para cuya realización sólo tendríamos que abandonarnos, por así decirlo. La tarea estaría sumamente mediada, no se podría hablar de un "camino privilegiado", exigiría el esfuerzo de deshabituarse, un acto peculiar mediante el cual tendríamos que abstraernos de las expresiones abstractas que se nos han convertido en carne y hueso, una retraducción artificial del término producido en el idioma esotérico y traducido a un idioma no esotérico; en palabras de Lutero: tendríamos que imitar la melodía del ruiseñor recurriendo al canto del cuco.

–¡Pero doctor! –exclamó el profesor T. exaltado–, ¿realmente no se da cuenta de que usted está hablando a mi favor?

–Antes de lanzarse al ataque hay que repasar los posibles argumentos del adversario. –Y como si fuera leyendo las palabras desde su reloj de pulsera, dijo–: De esos argumentos el más peligroso rezaría como sigue...

–¿Cómo? –preguntó el profesor con un hilo de voz.

–La tarea, se podría argumentar, de retraducir lo esotérico a un lenguaje no esotérico, haciéndolo por tanto "más cercano a la vida", no sólo es difícil sino contradictoria. Tan contradictoria como lo sería si a un aeronauta se le pidiera seguir practicando asiduamente su actividad, pero sin perder, ¡por el amor de Dios!, en ningún momento, el contacto con la tierra firme. "Pero es que en eso precisamente", objetaría asombrado el aeronauta, "consisten mis aspiraciones y mis logros". Quizá, profesor, usted tendría el derecho a la misma respuesta.

–¿Se da cuenta? –dijo el profesor T. agradecido y desconcertado.

–Y diría usted que la vida misma precisamente es cercana a la vida.

–Realmente lo he dicho muchas veces.

–Usted diría: al ojo no se le puede prescribir que su radio de acción se mantenga tan corto como el del globo ocular. El globo ocular existe precisamente para dar una mayor prestación, esto es, para ampliar radio y horizonte.

–Excelente –el profesor T. meneó la cabeza con un entusiasmo atónito.

–[...] para formular su propia tesis a modo de analogía: La intención peculiar de la actividad espiritual, diría usted, y el logro real de la vida, en la medida en que filosofa, consiste precisamente en el hecho de que ella puede "distanciarse" de sí misma y "elevarse" sobre sí misma.

El profesor T. siguió meneando la cabeza sin perder su entusiasmo.

–Y se puede concluir que la expresión *abstracción*, que deriva del latín *abstrahere*, apunta en esta dirección; y quien habla sobre algo no puede tomar parte en ello, sino que tiene que flotar sobre ese algo.

–Realmente extraordinario, doctor –exclamó el profesor T. haciendo gestos a sus colegas sentados en primera fila.

–Pero, por favor, profesor –se defendió el doctor A.–, estas espléndidas reflexiones no son mías en absoluto, ¡sino suyas!

El viejo estaba visiblemente desconcertado.

–Y yo no las suscribo para nada.

–¿Entonces?

–Pero ya no me va a decir, profesor, que me lo pongo fácil.

El profesor T. meneó la cabeza perplejo.

–Es que dudo de que incluso mi peor enemigo pueda ponerme peores obstáculos en el camino. En mi camino privilegiado. ¿O sí?

Después de esta provocativa pregunta, el doctor A. se apresuró a coger su sombrero y su abrigo y rápidamente se disculpó aduciendo que desafortunadamente tenía que tomar el tren.

–¡Esto es realmente lamentable! –exclamó el profesor T., que no se había dado cuenta de la comedia.

–A la una hay otro tren –se escuchó desde el fondo de la sala. Tuvo el efecto de un guion cinematográfico.

–Cierto, a la una –admitió el doctor A. con pesar, mientras cerraba su carpeta.

El profesor T. no se animaba a pedirle nada. El doctor A. permaneció de pie indeciso durante unos segundos. Pero

habiéndose sacrificado ya, volvió a arrojar su abrigo sobre el banco y se sentó de nuevo, hubo aplausos, también por parte del profesor T. Su candidez excedió todos los límites permitidos. No sólo no se dio cuenta de que ya le habían despojado de sus armas y estaba listo para ser sacrificado, dado que el doctor A. había anticipado todos los contraargumentos de peso, además, se veía obligado a agradecer a su oponente su permanencia y a aplaudir su desgracia.

–Pues lo que usted nos ha planteado –exclamó aplaudiendo por última vez– fue simplemente excelente. ¡Realmente extraordinario! Y aunque en algunas partes yo lo habría formulado de manera un tanto diferente... ahora que tenemos tiempo... perdóneme, doctor: de un modo menos literario, menos metafórico...

–... más esotérico.[3]

–Sí, también más esotérico. –Y de repente, lanzando los brazos al aire, puesto que por un momento se quedó sin habla–: Ahora explíqueme, por favor, sólo una cosa, doctor: después de presentar de manera tan brillante las dificultades del filosofar no esotérico, debería escribir un artículo para nuestra revista, una "notula", "Sobre esoterismo" o algo parecido, ¿por qué, por el amor de Dios, insiste en abalanzarse de esta manera sobre el lenguaje esotérico? ¡Esto me resulta incomprensible! –y con un gesto insinuante le animaba–. Por favor.

---

[3] Original mecanografiado. En adelante se mantienen los términos y frases con esta tipografía. *(N. de la T.)*.

El doctor A. no reaccionó de manera inmediata. Y cuando por fin respondió:

–Me temo, profesor, que si de verdad tuviera que responder a esta pregunta tendría que explayarme ampliamente –su voz sonó sospechosamente modesta.

–¡No, no! –contestó vivamente el profesor–. Ahora que usted se ha quedado no tiene excusa.

–De acuerdo –dijo el doctor A., mientras se levantaba relajado y con un gesto atribuía al viejo la responsabilidad de lo que iría a decir–. ¿Cuál es pues su dificultad principal?

–Ah, por fin –dijo el profesor T. sinceramente encantado–. Mi primera pregunta sería esta: ¿nosotros los filósofos somos los únicos que usamos un lenguaje esotérico? ¿Y qué me dice de los químicos y de los ingenieros? ¿Acaso su lenguaje es menos esotérico? ¿Sus métodos y sus vocabularios se entienden fuera de su ámbito? ¿Escriben ellos para cualquiera?

En ese momento el doctor A. comenzó su ataque.

–Ellos tampoco –dijo.

–¿Entonces?

–Su esoterismo es de otra clase.

–¿En qué sentido, doctor?

–Porque ellos no están apuntando a un consumo esotérico.

–No acabo de comprenderle bien.

El tono de la discusión había cambiado extrañamente en estos breves instantes. El público quedó desconcertado.

–Por cierto –contestó el doctor A.–, el trabajo que realiza el químico o el ingeniero también es especializado. También la fórmula del químico es un saber monopolizador... a menudo

incluso un verdadero *arcanum*... en el sentido moderno, a saber, convertido en propiedad patentada de la industria que está por detrás de esa ciencia.

–¿Y entonces?

–Pero su producto decididamente no está destinado a un consumo esotérico. Si se produjera una píldora basada en una fórmula difícil, de tal manera que sólo los colegas profesionales pudieran tragarla, su producción se detendría de inmediato.

–¿Y?

–Y desafortunadamente ahora nuestros productos filosóficos se parecen a esa píldora.

El profesor T. pensó que no había escuchado bien.

–Dije que "desafortunadamente nuestros productos filosóficos se parecen a esa píldora imaginaria".

–¿En qué sentido? –preguntó el profesor T. después de una pausa.

–¿Me permite nuevamente explayarme?

El "¡por favor!" sonaba ya un poco menos entusiasta.

–Gracias. Pues su colega antropólogo le confirmará que los curanderos en Oceanía suministran a sus pacientes como medicina una palabra [fórmula] mágica que tienen registrada.

–¿No es eso realmente un poco descabellado?

–Me temo que no. Porque lo que nosotros los filósofos tenemos que hacer no es tan diferente de eso. Nos encontramos en la bastante peculiar y ciertamente no envidiable situación de ejercer una praxis en la que no existe todavía el dualismo de receta y medio. Nosotros fabricamos píldoras con palabras.

–¿Cómo dice?

–Dije que estamos fabricando píldoras con palabras.

*

Desde el principio la situación no había sido inocente y, desde que el profesor T. había comenzado este pimpón de preguntas y respuestas, se había vuelto más delicada de un instante a otro. Sin embargo, el profesor T. personalmente aún no se había sentido ofendido. Todavía estaba demasiado impresionado con las primeras formulaciones del doctor A. y por el sacrificio que este acababa de ofrecer a la filosofía. Pero ahora de repente algo parecía haber ocurrido. En verdad era muy mala suerte que el profesor T. se hubiera ofendido justamente por una palabra que no había sido dicha de modo agresivo. Evidentemente, la expresión *fabricar píldoras*, sea lo que sea lo que significaba aquí, le parecía ofensivo e irrespetuoso en sí mismo. Después de mirar en vano alrededor suyo en la sala, inclinó la cabeza como preparado para el alto *qui vive* e intentó hablar en un tono extraño que sonaba del todo inexpresivo e inverosímil. "¿En qué sentido lo dice?".

–Dije solamente –repitió el doctor A. inexpresivamente–, fabricamos píldoras con palabras.

–Muy extraño. No sabía que es eso lo que hago.

Los oyentes se asustaron. No entendieron lo más mínimo, todo había pasado demasiado rápido.

–En ese caso, usted sería una notable excepción –dijo el doctor A. con calma–. No comprendo bien por qué se escandaliza.

En cualquier caso, la afirmación es válida para los filósofos *in genere*. De hecho, por ejemplo, a la pregunta de si debemos considerar la *Crítica de la razón práctica* de Kant una receta o la píldora misma, nadie podría responder. ¿O quizá usted podría?

El profesor T. era incapaz de contestar. Se sentía ridiculizado de una manera inasible. Luchó por mantener su compostura.

–Sin embargo, una vez que uno se ha dado cuenta de esto –continuó el doctor A.–, quiere decir que debemos dar a nuestras recetas la calidad de píldoras... admitiendo obviamente que estamos convencidos de que realmente tenemos que justificar la razón de ser de nuestra dudosa actividad de "filosofar".

–Tan rápido no me puedo tragar todavía esta receta –dijo lentamente el profesor T. A un señor mayor de la primera fila le arrancó una carcajada solitaria.

–Pero, profesor, la píldora después de todo no es tan grande. La diferencia que aquí está en discusión es ya bastante clara. Mientras que, por ejemplo, para el químico farmacéutico la formulación lingüística representa sólo una guía para la fabricación de su producto, un medio para la fabricación de su "medio", en nuestro trabajo, en cambio, el texto que nosotros componemos debe ser ya el medio mismo. En otras palabras: nuestra verdad debemos trasladarla ya en el modo de nuestro hablar, en lo pedagógico; y debemos preocuparnos desde el principio y no posteriormente de que lo que es verdad no sea sólo el contenido que queremos transmitir, sino también la transmisión en sí misma... Esto yo no lo he podido encontrar propiamente en su conferencia.

El profesor T., tragando saliva:

–¿Y cómo debería realizarse eso?

–A través de un tipo de *adaequatio.*

–*Adaequatio* no es ninguna novedad.

–Ciertamente que no. Mi propuesta es todavía más vieja de lo que usted sospecha. De hecho, aquello a lo cual me refiero no es simplemente la *adaequatio* de *res* e *intellectus.*

–¿Sino?

–De situación y dicción.

–Esto me resulta muy elevado.

–No lo suficientemente. Porque lo que yo le pido es que descienda. Sí, que descienda, profesor. Hasta el nivel de la calle de nuestra vida cotidiana. Donde no nos limitamos sólo a hablar sobre algo, sino que también hablamos *a* alguien.

–¿Y eso qué tiene que ver con la verdad?

–Todo. Porque no sólo sería absurdo sino también falso hablarle a alguien, llamémosle Sr. A., sobre algo, un hecho A, sin asumir que a ese objeto A (o al hecho que de él se declara) le pertenece el ser reconocido o comprendido por el Sr. A.; o al menos sin asumir que pertenece a la situación del Sr. A., o a mi relación con el Sr. A., que el Sr. A. tenga conocimiento del hecho A. En la vida diaria esto se da por sentado. Cuando alguien habla sin cumplir este requisito se le considera un charlatán. En resumen, sólo existe verdad donde los tres factores, el dar, lo dado y el receptor, digamos, el que percibe, forman una unidad motivada.

–Esto tal vez puede valer para el discurso cotidiano –opinó el profesor T.–. Pero para la filosofía parece proporcionar un

concepto un tanto extraño de la verdad. –Volvió a mirar alrededor de la sala de conferencias con una sonrisa nerviosa, implorando una sonrisa.

–Ciertamente extraño –admitió A., sin pestañear–. Tan extraño y digno de tener en cuenta como todo lo clásico. No negará que la filosofía europea haya comenzado con este concepto de verdad y que se haya encarnado en la figura de Sócrates. Y que en él, el dar, lo dado y el receptor formaban una unidad: la "verdadera situación" en la que incluso los errores de los discípulos realizaban también un aporte.

–Sí. ¿Y qué?

–Y cuando estos tres factores son separados entonces desaparece, a mi modo de ver, la oportunidad de la verdad.

–Eso me lo aplica a mí, obviamente –aclaró el profesor T., quien no había aprendido a defenderse mejor.

–Es obvio que mis palabras se refieren a las suyas. El hecho de que usted también se haya dado cuenta de esto no invalida mi reproche.

El profesor T. no sabía qué responder a esto.

–Porque si formulamos, por ejemplo, una idea de filosofía moral con pretendida validez universal en una dicción y una situación que hace imposible su recepción por parte del supuesto destinatario, entonces "damos" de manera equivocada. Lo dicho contradice su propia pretensión; y en eso consiste, precisamente, la falta de verdad de la situación. Y si nosotros una y otra vez y por principio nos damos por satisfechos con una tal situación e incluso nos aprovechamos para, una y otra vez y por principio, producir tales situaciones, entonces

demostramos también nuestra falta de veracidad, o, en todo caso, una falta de seriedad altamente peculiar; no importa cuán respetable pueda ser la edad de esta costumbre ni cuán serios académicamente podamos pretender que somos. Tal vez esta falta de seriedad sea realmente un monopolio de la filosofía universitaria. En cualquier caso, el papel moral y social del filósofo, si persiste en esta falsa situación donal, no es más que pura presunción y mera apariencia... En todo caso, así considero nuestra actual función pública. Mucho de lo que nosotros y nuestros colegas tenemos para decir puede muy bien ser "válido". Pero no podemos afirmar que nuestra palabra tenga "validez". Realmente para "decir" no tenemos nada. Y, finalmente, cuando formulamos nuestros postulados no somos menos fantasmagóricos que los reyes teatrales en el escenario, que se sorprenderían mucho, incluso se consternarían, si alguien de la audiencia tomara sus proclamas al pie de la letra. Sólo que los actores admiten honestamente la apariencia de sus apelaciones y se dejan pagar esta apariencia, mientras que nosotros afirmamos creer realmente en nuestros postulados, que invalidamos con el esoterismo de nuestro lenguaje.

En ese momento el profesor T. no pudo más.

–¡Pero, por favor! –exclamó–. ¿A dónde quiere llegar? Yo tampoco pretendo hablar de la respetable edad del esoterismo de la filosofía, ¿acaso la filosofía debe contentarse con ser filosofía popular?

–No.

–Entonces, me rindo.

–¡Eso justamente no! –exclamó el doctor A.

–Lo que hay que ver –dijo el profesor T. engreído–. Usted me parece ser mucho más arrogante que yo. Yo no rechazaría así sin más la filosofía popular.

–Con gusto se lo creo.

–¿Cómo?

–Mientras esté seguro, profesor, de que el reciclaje de las sobras no tiene lugar en su propia cocina, usted no tiene nada que objetar contra eso.

–¿Qué quiere decir con esa imagen?

–Lo que ella dice. Que la filosofía popular se compone de los desechos de la filosofía universitaria. O, si esto le suena mejor: de sus resultados, desnatados para la alimentación de aquellos que no tienen acceso a la comida normal. El concepto de filosofía popular presupone el concepto y la existencia de la filosofía universitaria (y como "auténtica filosofía"). Sí, más incluso: a través de su esoterismo la filosofía universitaria es la culpable del surgimiento y la calidad de la filosofía popular; indirectamente, pero culpable. El concepto de lego existe sólo y exclusivamente donde existe el concepto de clero o de "círculo interno"; y sólo donde existe una filosofía esotérica como la nuestra se presenta también la filosofía popular.

El profesor T. se encogió de hombros y murmuró: "Tautología".

–Quizá. Pero lo que importa es sobre qué base existen estos dos grupos. No quiero alargarme aquí sobre la falta de claridad de la figura del lego, aunque, cuando hablamos de filosofía popular, queda un tanto oscuro a qué parte del *populus* en general consideramos como consumidor.

–No negaré que esto requeriría una investigación sociológica.

–Gracias. Pero lo que aquí está en debate no es el lego, sino solamente el clero... es decir, nosotros, los esotéricos de la filosofía académica. Y nuestro esoterismo me parece inauténtico. Y esto sólo porque el único esoterismo que es creíble, en tanto "auténtico", es aquel que está en función de una especial posición social. Esta, en tanto *arcanum*, como acceso monopolizador al saber o patrimonio secreto del saber, refleja otros privilegios más reales. De hecho, el esoterismo siempre ha sido una cuestión de "círculos" cerrados. Comparado con esta forma canónica, el esoterismo de la filosofía actual me parece algo completamente absurdo. Porque es esoterismo sin privilegio, sin misterio, incluso, sin ninguna asociación real de los participantes. Nuestras asociaciones de intereses, que sociológicamente no se diferencian para nada de las de profesores de gimnasia o de criadores de peces exóticos, que se reúnen una vez al año en congresos, no pueden realmente considerarse una auténtica comunidad. No sólo no formamos una élite social, sino que ni siquiera formamos un grupo cohesionado. Ciertamente escribimos de forma esotérica, pero a plena luz pública.

–Bien exagerado de nuevo –exclamó el profesor T. Apenas creo que se representara algo determinado con esta interrupción. Probablemente sólo quería poner en general un freno. Como en los casos anteriores, ignoraba en qué iba a meterse.

Pues el doctor A. asintió con entusiasmo.

–¡Totalmente de acuerdo! –exclamó–. ¡Y con ello realmente toca un punto nuevo! ¡Muy de agradecer, profesor! ¡Incluso un punto extraordinariamente importante!

El profesor T. estaba asustado.

–Efectivamente, el hecho de ser esotéricos en plena luz pública sucede sólo por casualidad, sólo en poquísimos casos. Por lo general, a la opinión pública no le interesa iluminarnos con sus faroles... con lo que quiero decir que nosotros solemos quedarnos sentados en la oscuridad de nuestro esoterismo porque el farol de la opinión pública nos excluye. Pero esta exclusión no significa naturalmente un auténtico esoterismo. Ni por asomo. El auténtico esoterismo no nace por ser ignorado, sino que surge por un comportamiento positivo del mismo círculo esotérico. Por el hecho de que los esotéricos se protegen a sí mismos y a su "propiedad" como un "secreto", apartándose del mundo exterior y cuando tienen el poder de hacerlo y ejercen su derecho reconocido a actuar así. Pero, como dije, en nuestro caso no se dan tales condiciones. Si somos esotéricos es por la gracia, o más bien la desgracia, de la falta de interés que muestran los demás por nosotros.

–Y hacer de esta necesidad una virtud... –se opuso solemnemente el profesor T.

–Ciertamente –interrumpió el doctor A.–. Ha habido tal cosa. Pero ¿estaría usted de acuerdo con los ejemplos?

–¿Qué ejemplos?

–Los bohemios, por ejemplo, han hecho de la necesidad una virtud.

El profesor T. creyó que no había oído bien.

–Los bohemios del siglo pasado. Quienes realmente hicieron algo con el esoterismo negativo. Crearon una forma de vida, incluso un estilo de arte. Convirtieron la precariedad de su ineptitud social en la virtud del *apartheid*. Y algunos de ellos, como Baudelaire, se convirtieron realmente en los grandes custodios del sello real de la marginalidad a la que habían sido empujados.

–Comprendo –dijo el profesor T., con una pizca de alivio, pues el nombre de Baudelaire lo consideraba ya digno de la universidad.

–Sin embargo, nosotros no llevamos una "vida aparte", una vida *à part*. Y, orgullosos de nuestra apertura al mundo, no queremos llevar de ninguna manera una vida así. Nosotros ocupamos ciertos cargos públicos: como parte de la población, no al lado de la población. Es decir, *coram publico*.

–Gracias a Dios –dijo el profesor T.

–Depende –dijo el doctor A.–, porque con ello asumimos el *onus*, como parte del público, de practicar esoterismo *coram publico*. Y eso, profesor, es un contrasentido. Y eso, profesor, es a lo que yo me refería cuando comencé a hablar. –Hizo una pausa, y esperó mirando a su víctima.

La situación era extremadamente desagradable. De hecho, el profesor T. estaba allí sentado realmente indefenso. Y a través de sus gestos a medias parecía que quería decir: "Respecto a esto habría mucho que observar", sin que formulara una sola frase. El doctor A. no dejó que el papelón durara mucho. Y cuando, por cierto, cortésmente volvió a tomar la palabra hubiera habido que agradecérselo por ello.

–No pretendo afirmar que yo deba tener la razón –dijo–. Tal vez usted sería capaz de nombrarme privilegios reales... privilegios en los que podría basar su esoterismo. En tal caso, naturalmente, las cosas serían muy diferentes.

La provocación fue bastante desagradable. Pero aún más desagradable era volver a ver con qué ingenuidad el profesor T. volvía a morder el anzuelo. Probablemente estaba realmente convencido de que podía borrar inmediatamente la impresión de su impotencia. De repente se apoyó contra la tabla del pupitre, echó la cabeza hacia atrás, y se podía ver que estaba a punto de dar una declaración programática. La expectación que surgía ahora en el público habría sido digna de mejor causa.

–¿Privilegios? –preguntó el profesor T. con solemne gravedad–, ¿privilegios? –y meneó la cabeza–. No, doctor, no puedo ofrecerle ninguno. Gracias a Dios, no. Y si me descubriera a mí mismo reclamando alguno en secreto, me avergonzaría y lo extirparía inmediatamente de raíz. Porque somos seres humanos como los demás. Y estamos muy orgullosos de no ser más que eso. ¡Espero por Dios que usted no se quiera excluir!

Tres oyentes aplaudieron. Uno de ellos era el doctor A.

–Al contrario –respondió–. Está lejos de mi intención apropiarme de privilegios por la espalda para hacer que nuestro esoterismo sea sincero. Por eso precisamente hablo. A lo que voy es justamente a lo contrario: la abolición de nuestro esoterismo, porque sin privilegios me parece sin fundamento. Nuestra posición realmente no es nada especial. Al fin y al cabo ¿qué somos? ¡Docentes entre docentes! Y aunque, según

nuestra temática, en realidad tendríamos que tener algo que decir sobre todo... y supuestamente lo más elevado, lo más profundo o lo más fundamental, no tenemos en realidad nada que "decir".

–Ni más ni menos –insistió el profesor T., dando golpecitos con su lápiz sobre el atril–, y tan poco como cualquiera.

–Correcto. Y eso significa: si tenemos derecho a decir esto y aquello o incluso mucho no es porque seamos filósofos, sino porque precisamente también somos conciudadanos. También eso.

–Exactamente. También eso. Y sólo por eso.

–Es decir, nuestras verdades sólo tienen el derecho de opiniones.

–Toda opinión, doctor, se tiene a sí misma por verdadera.

–Correcto. Esa es la verdad sobre la opinión.

–Por tanto.

–Pero lo que usted sostiene es lo contrario de esta afirmación.

El profesor T. frunció el ceño.

–Si usted reclama para las verdades sólo el derecho de opiniones, entonces eso significa que usted les concede a las verdades el mismo derecho que a aquellas, esto significa, por tanto, que considera a las verdades solamente opiniones. Este es el suicidio de todo esfuerzo filosófico. En cualquier caso, sin embargo, es la renuncia programática a tener aún algo que decir.

–Decir, decir –se molestó nuevamente el profesor T.–. ¡Qué pretende usted con ese "decir"! ¿Quiere usted realmente tener algo que decir? En el sentido cotidiano, no filosófico, digo.

–Muy de agradecer, profesor, que sea usted mismo quien ponga esto sobre el tapete. La expresión *no filosófico*, admito, me resulta un poco sorprendente. A Platón, por ejemplo, le hubiera gustado tener algo que decir en el "sentido cotidiano no filosófico", como usted lo llama, incluso para su vida. Con ese fin fue a Sicilia. ¿O cree usted que él concibió de antemano la *República* en modo *subjuntivo irreal*? ¿Y las leyes que tomó en consideración como puras "consideraciones"?

–Un caso excepcional.

–Excepcional, tal vez. Pero aun así es el caso fundamental. Incluso si noventa y nueve escriben en subjuntivo, y uno en indicativo, ese sigue siendo el caso fundamental. ¿Acaso el trovador que canta y puede cantar poemas de amor sólo porque sabe que el objeto de su adoración es inaccesible para sus noches... es el caso normal? Del mismo modo, el filósofo moral que formula sus postulados sin aspirar seriamente a su realización altamente exotérica es ya un caso de atrofia. Sí, incluso si este es el caso generalmente extendido.

–La idea –respondió el profesor T., y miró a su alrededor no sin dignidad–, la idea de que lo generalmente difundido debería representar el caso de atrofia por principio me hace sospechar.

–Lo que usted está diciendo suena tanto a democracia como a precaución metódica, pero es el argumento que la *doxa*, la superstición, el *common sense*, la opinión pública suelen oponer a la filosofía. No negará que el argumento siempre aspiraba a una *captatio benevolentiae*, y más precisamente, a la benevolencia de los ignorantes, y que siempre ha sido un

intento del espíritu de congraciarse con el no espíritu. No me resulta transparente cómo se puede conectar este argumento con la defensa del esoterismo. Personalmente, esta contradicción me molestaría. Pero quizá sea un consuelo para usted que esta conexión también esté muy difundida.

–¿Consuelo? –repitió el profesor T., que no entendía qué clase de sufrimiento desconocido para él le estaba atribuyendo el doctor A.

–Ya está bien –dijo el doctor A.–. Lo único que me importa es la idea de que nuestro esoterismo a veces no es más que la expresión del hecho de que no queremos tener nada que decir. Y, por tanto, nada más que la confesión de nuestra renuncia a la eficacia. En realidad, usted ha expresado esa renuncia varias veces. En este caso, el esoterismo, a diferencia del caso normal de esoterismo, no es signo de poder, no es reflejo de un grupo privilegiado, sino, por el contrario, el testimonio de la propia inocuidad. "Miren si lo que escribimos no es incomprensible de lo lindo", parecemos ufanarnos. O "¿a quién se le ocurre escuchar nuestro discurso?". En resumen: nos remitimos a derechos de bufones.

El profesor T. hizo un gesto de indignación.

–¿Es a eso a lo que se refiere cuando aboga por el esoterismo de nuestro lenguaje filosófico? Esa no sería la peor justificación. Que tales procedimientos eran a menudo necesarios, y que la opacidad de los medios de camuflaje era a menudo imprescindible; y que a lo largo de los siglos muchas cosas importantes sólo podían ser comunicadas de manera velada, porque de otro modo si se hubieran dicho desnudas se habrían quemado inmediatamente junto con sus autores, esto lo hemos experimentado.

Quizá, incluso, esté permitido ver en ello la verdadera justificación del esoterismo del lenguaje filosófico. Espero que lo entienda, querido colega: se trata realmente de un aspecto nuevo que usted ha puesto sobre el tapete. No es sólo el lenguaje de los grupos privilegiados que es esotérico, sino también el de los grupos amenazados o conspiradores.

La cara del profesor T. expresaba cada vez más rechazo.

–No sabía que yo hubiera puesto tal punto sobre el tapete.

–Que nosotros seríamos fundamentalmente conspiradores –admitió el doctor A., al parecer para tranquilizarlo–, no nos atreveríamos a afirmarlo en absoluto. Aunque por supuesto algo semejante no se puede negar. A saber, que la filosofía es fundamentalmente oposición, desviación de la *doxa*, suspensión de la opinión dominante; por tanto –desde Sócrates, que tuvo que pagar por ello–, también crítica del poder que está por detrás de ella y por eso la dificultad de la jerga filosófica está justificada como medio profiláctico y como coartada. Sí, en verdad justificada. ¿Tal vez tenía usted esto en vista, colega, cuando defendía el esoterismo?

La cara del profesor T. mostraba aún más rechazo.

–Porque, por supuesto, si se me enfrentara con la elección entre abandonar de una vez por todas las verdades que me son tan queridas o, al menos provisionalmente, expresarlas en un lenguaje secreto, yo también abogaría por esto último. Claro que también yo lo haría.

Hacía rato que el doctor A. había llevado su juego demasiado lejos. La solidaridad hipócrita del "también yo" fue realmente una lisa y llana imputación. El profesor T. no había

dicho nada respecto del "esoterismo conspirativo". No es de extrañar que se volviera muy hostil ahora y dirigiera sus palabras exclusivamente a los oyentes.

–Una vez más me gustaría insistir en el hecho de que –dijo temblando por la ofensa– no logro ver en qué medida lo expresado por el doctor A. podría tener la más remota relación con mi persona o con las argumentaciones que he presentado aquí esta tarde. –Esta fue su última contribución a la discusión. El tembloroso movimiento con el que recogió su manuscrito para ponerlo en su maletín era de carácter ostentosamente definitivo.

Como se dijo, también el doctor A. tendría que haberla terminado de una vez. Probablemente, él era el único que no se daba cuenta de lo rápido que el ambiente, que al principio había sido divertido y falto de rencor alguno, se volvía en su contra. En cualquier caso, no le prestó atención, aunque una vez más se comportó educadamente sorprendido, porque hizo un gesto hipócrita pidiendo disculpas y luego dijo:

–Profesor, me temo que usted realmente tiene razón. A este motivo esotérico difícilmente pueda remitirse el mediocre filosofar académico tal como por ejemplo se lo practicó hoy por la tarde aquí.

Después de estas palabras, sin embargo, él también se dirigió a los oyentes con carácter definitivo. Y si todavía reconocía la presencia del profesor T., era a lo sumo a título ilustrativo. La guerra ya estaba declarada.

–Señores míos –dijo–, está claro que esta última declaración volvió por completo enigmático nuestro problema. Porque significa que nuestros filósofos universitarios formulan los

problemas más inofensivos… problemas demasiado alejados de las controversias públicas como para que estas últimas puedan tropezar con ellos… y que no se oponen a la opinión prevaleciente, y están tan artificiosamente formulados como si tuvieran carácter opositivo. ¿Cómo podemos explicarnos esto? –Y con un pequeño gesto que, si no lo hubiera contenido en el último momento, se habría notado que estaba dirigido directamente al profesor T., agregó–: ¿Cree usted que nosotros, filósofos universitarios, intentamos por medio del vocabulario enmarañado que nos erigimos lograr tal vez un mínimo y una última apariencia de honor conspirativo? ¿Lo cree?

Los ojos de los presentes miraban atemorizados de un lado a otro. También el profesor T. no reaccionó más con palabras. Las gafas que sostenía en su mano izquierda golpeaban contra el pupitre. Y pese a que sus intentos por detener su mano izquierda con la derecha, igualmente temblorosa, hacía la cosa aún peor, no cesó de esforzarse.

–¿O quizá usted piensa? –continuó el doctor A. con una brutalidad indolente, y repitiendo aquel movimiento que contuvo en el último momento–, ¿usted piensa que nosotros usamos nuestra jerga esotérica para ocultar ante los "legos" hasta qué punto, hasta qué vergonzoso punto, coinciden nuestros filosofemas con las opiniones prevalecientes? No obstante, con mi mejor voluntad, no se me ocurren más motivos posibles para el esoterismo. ¿Acaso es esto?

Después de esta desfachatez, el profesor T. finalmente renunció a su tranquilidad externa. Entregó sus manos a su suerte. Y cuando finalmente levantó la vista tenía la cara pálida.

–No necesito añadir –concluyó el doctor A.– que incluso en este caso se trataría de una coartada. Aunque, naturalmente, de una coartada de otro tipo. Lo que en este caso hemos intentado demostrar sería el mínimo de alteridad y oscuridad que nuestros consumidores, si ya se consideran filósofos, esperan de nosotros para respetar nuestra competencia y sentirse satisfechos por no entender. ¿Acaso es esto?

*

Con esto, el doctor A. había terminado por lo pronto su trabajo. La montaña de insultos que había acumulado era enorme. Sin embargo, el trabajo no parecía haberle costado ni una sola gota de sudor. Se quedó allí relajado y con una expresión inocente llena de interés, como si hubiera pedido un par de informaciones gentiles y ahora esperara respuestas agradables. Que al profesor T. ni se le pasaba por la mente dárselas, él lo sabía mejor que nadie. Pero tampoco sospechaba lo que podría suceder a continuación. Pero ¿qué es lo que le podría pasar? Entonces sucedió.

Fatigosamente el profesor T. se levantó, dio dos o tres pasos vacilantes y todos estaban convencidos de que ahora abandonaría la sala. En vez de eso, se detuvo e hizo una profunda reverencia que acompañó con un gesto de invitación de una cortesía francamente chinesca.

–Doctor –le preguntó con voz ronca–, ¿no preferiría quizá continuar su penoso interrogatorio desde aquí?

Todos los usos y costumbres de la vida académica habían sido echados por la borda. La tensión era inmensa. Pero desa-

fortunadamente el profesor T. no estaba a la altura de su fantasiosa acción.

Por un segundo el doctor A. también se estremeció. Pero sólo en una parte de su rostro, que en su conjunto seguía siendo amable. Incluso me pareció que este relampagueo no era un reflejo auténtico, sino una medida deliberada que tomó para cambiar de rumbo, de actitud y de tono de voz. Y lo logró plenamente. El tono en el que ahora hablaba era completamente nuevo, sonaba tranquilizador y en el fondo como si se dirigiera a un enfermo.

–Pero, profesor –dijo incrédulo–, se lo ruego. Usted me avergüenza. ¡Por una observación que yo hice para que se discutiera! –Y después, de modo casi confidencial–: ¿Cambiar de sitio? No pensará en serio que de ese modo yo deseo darles alguna autoridad a mis preguntas o darles pretensión de verdad a mis opiniones. Si son equivocadas aquí abajo, ¿no lo serán también allá arriba?

Evidentemente, aparte de su reverencia chinesca y la primera fórmula sensacionalista de invitación, el profesor T. no había preparado nada más. Me resulta bastante improbable que haya tenido alguna idea previa de su peripecia. Pero si se había imaginado alguna, ahora ya estaba desengañado. Ahora ya no sabía qué responder. El globo no estalló, sino que se deshinchó silenciosamente. En lugar de replicar: "¡Por favor, doctor, se equivoca enormemente! Aquí arriba la luz de sus falsedades brillaría incomparablemente más", y luego abandonar la sala ostentosamente a través de la puerta de profesores, en vez de eso dejó caer los brazos sin decir palabra. Y después de

haber estado allí por un momento, desgarradoramente desconcertado, terminó de colmar su error y regresó a su atril, ante el tremendo asombro de todos.

El hecho de que el doctor A. dijera en voz baja y con modestia "por fin", dado que su triunfo era perfecto, era tan lógico que ya ni siquiera produjo escándalo.

El profesor T., en cambio, estaba sentado en la picota, no podía mirar a nadie a la cara, su mirada estaba clavada en sus manos, pero no creo que se diera cuenta de ello. Como un anciano para el cual ya era imposible participar en la discusión, permaneció con la boca abierta. Pero lo más llamativo era que incluso su temblor iba disminuyendo y pronto cesó por completo. Incluso esta última vitalidad desesperada parecía haber abandonado su cuerpo después de desmoronarse su aventura.

El hecho de que el doctor A. pudiera actuar como si nada hubiera sucedido después de esta victoria probablemente demostraba menos poder que cruda indiferencia... lo mismo que su amor por la verdad no parecía ser otra cosa que una variante de la crudeza. Se mantuvo erguido como si nada, pero puso el pie sobre su silla, quizá sólo para ponerse más cómodo o para demostrar lo poco que todo eso le afectaba. Sin embargo, por un momento no pude librarme de la ilusión de que lo estaba poniendo en la nuca de su víctima. Y cuando empezó a carraspear en su puño para anunciar la continuación de su "observación crítica", los estudiantes inmediatamente estuvieron pendientes de sus labios. No reconocieron al profesor, sentado lastimosamente frente a él en un asiento más elevado, y tampoco su conferencia. Ya nadie advirtió que el tema central de la velada era

ahora "El esoterismo del lenguaje filosófico" y no "La moral como valor cultural".

Con "Yo había expresado una sospecha", el doctor A. reanudó su discurso.

–La sospecha de que el esoterismo de nuestro lenguaje tal vez no se deba al hecho de que nosotros estemos construyendo una valla alrededor de nosotros, sino a que, lo sé, suena contradictorio, hacemos concesiones a los deseos de los no filósofos. ¿Qué quiero decir con esta extraña hipótesis?

»Que el mundo de los no filósofos espera algo de nosotros, un área cultural "profunda" o "elevada" o "sustanciosa"... justamente, el área cultural de la "filosofía", de la que les gustaría estar orgullosos, tan orgullosos como de otras áreas culturales; y que nosotros correspondamos a ese deseo. Y lo hacemos, como he dicho, por el bien de los no filósofos, cercando nuestra área con empalizadas y dificultando terriblemente el acceso. Por su bien erigimos delante de nuestros territorios, aunque no sean más que las zonas más llanas, señales de advertencia con las inscripciones "¡Cuidado!", "¡Abismos antinómicos!", "¡Acceso a la trascendencia sólo con peligro de muerte!", "Sólo para atrevidos y escaladores profesionales" y cosas por el estilo..., carteles ante los cuales se quedan parados, llenos de reverencia y miedo, pero también muy seguros de sí mismos: pues el hecho de que su propia tierra natal pueda ofrecer tales zonas alpinas prohibidas halaga su orgullo localista.

»Naturalmente, no estoy afirmando que cometemos este fraude conscientemente, que engañamos deliberadamente a otros o a nosotros mismos. –Y con ese pequeño movimiento

que casi apuntaba al profesor T., señaló–: Así que no hago ningún reproche a los filósofos de forma individual. Si alguien se siente personalmente ofendido, es lamentable, pero por fortuna sólo es la consecuencia de un explicable malentendido que con esto queda aclarado. Ya que mi sospecha es de principios. No estoy acusando a ninguna persona en particular, sino a la filosofía universitaria en su conjunto. También a mí mismo como a cualquier otro representante suyo. Sin embargo, como sería absurdo ver en la filosofía universitaria a una "persona" moral a la que se podría pedir cuentas por la falsificación, no se puede hablar, y subrayo una vez más este punto, de reproches... con lo cual probablemente quedaría eliminado el último vestigio de resentimiento que esta noche pueda haberse producido. –Hizo una pausa y parecía esperar que sus disculpas fueran aceptadas.

Las miradas del público se dirigieron inquisitivamente hacia el estrado.

Pero la persona sentada allí ya no era un filósofo que pudiera manifestar su opinión frente a esa "disculpa". Tampoco era un profesor, sino simplemente un pobre hombre que estaba sobrellevando el lentísimo paso de los segundos de su vergüenza.

Tras haber dado tiempo al público para darse cuenta de la total incapacidad de reacción del profesor T., el doctor A. miró su reloj de pulsera y poniéndose el abrigo sobre el brazo se disculpó por tener que irse, el tren saldría en quince minutos, y cruzando a prisa toda la sala hasta el fondo, abandonó la reunión sin dar tiempo para que le aplaudieran o manifestaran

de alguna forma su estado de ánimo. Durante unos segundos el público se quedó desconcertado por la rápida salida en el momento apropiado. Pero probablemente el doctor A. sabía muy bien que su repentina ausencia haría que su poder fuera tanto más nítidamente palpable. De hecho, después de unos segundos de asombro, se levantó un excitado murmullo del todo inusual en este círculo. "¡Qué tipo!", gimió mi vecina de la izquierda, y pasó un buen rato antes de que el público decidiera marcharse. Sólo unos pocos profesores se fueron con el profesor T. Los más jóvenes –yo me uní a ellos por curiosidad– pasaron dos horas más en un bar cercano en medio de la enrevesada gritería de las discusiones.

GÜNTHER ANDERS: SI SOSTENIDO MAYOR

La irritación entre Adorno y yo comenzó cuando lo conocí la noche del año 30, en un baile de disfraces de la Facultad de Filosofía; acababa de llegar a Frankfurt para una conferencia. Y de este modo lo acusé "disfrazado" de que todo lo que yo sabía de él estaba escrito en si sostenido mayor. Lo comprendió inmediatamente. Cuando el antimusical Tillich me preguntó "¿en qué?" y me negué a dar la explicación, porque su comprensión requería un gran conocimiento técnico, surgió durante algunos segundos cierta complicidad entre Adorno y yo. Por supuesto, su gratitud no duró más que unos instantes. Esta ambivalencia de la relación duró hasta el final.

GÜNTHER ANDERS:
DESPUÉS DE LA CONFERENCIA
CONTINUACIÓN DEL DIÁLOGO SOBRE EL ESOTERISMO

Junto con una treintena de oyentes, casi todos estudiantes, discusión de dos horas; si el griterío se puede llamar así, pues estaban exaltados, si no incluso fascinados. Pero probablemente más por el comportamiento petulante de A. que por sus argumentos. Paradójico: mientras siguen sin más ni más sus lecciones diarias (en sus estudios esotéricos), el lenguaje preespecializado de A. les causó las mayores dificultades. La mayoría habla disparatadamente contra tesis que A. nunca defendió. También llamó la atención la cantidad de veces que creyeron hablar a su favor, cuando en realidad hablaban contra él, y creyeron hablar contra él cuando lo citaron.

*

–Demolición cultural –se emocionó uno ("Un profesor de secundaria", comentó mi vecino susurrando)–. Sí, ¡demolición cultural! ¡A eso aboca ese ataque!

Entonces se levantó mi vecino.

–Demolición cultural –repitió–. Pero quizá existan fenómenos culturales que son como las perlas: porque esencialmente sólo surgen de las heridas. Si esto fuera cierto, surgiría

la pregunta: "Qué es preferible: ¿ausencia de heridas sin perlas o heridas con perlas?".

–¡Demasiado elevado para mí! –gruñó el profesor de secundaria.

–Piense usted sólo en la idea de Marx según la cual la filosofía (la que ciertamente equiparó con la de Hegel o bien con lo sobrenatural) solamente tendría una razón de ser mientras una clase dominante esté interesada en referirse a una autoridad sobrenatural; y que comience a desvanecerse en el momento en que ya no haya una clase dominante que se refiera a lo sobrenatural; es decir, tampoco haya un desnivel de clases. Que vio la barbarie por antonomasia en la dualidad de las clases, dado que privaba a la mayoría de los humanos de "humanidad" (en el sentido kantiano), es algo que usted sabe. Por eso la abolición (o como usted dice: la "demolición") de la filosofía le podría parecer una consecuencia necesaria de la cultura.

–¿Y está conforme con esta tesis?

–Me parece demasiado amplia y demasiado estrecha a la vez.

–Eso es lo que yo llamo versátil –dijo el profesor.

–Demasiado amplia porque en ella (lo que al fin y al cabo fue comprensible en tiempos de Marx) se identifica a Hegel con la filosofía en general. Y en el espíritu del siglo XIX, no se considera ninguna posibilidad de concebir la filosofía fuera de la alternativa de metafísica y ciencias naturales. No se tiene en cuenta el tipo de filosofía que renuncia a lo sobrenatural, tal como existe desde hace setenta y cinco años (o, si se añade incluso a Marx, desde hace cien años).

–Por tanto, ¿*no* se fundamenta sobre la tensión?

–No. La filosofía de Sartre, por ejemplo, ya no. Pues, a pesar de que manifiestamente todavía forma parte de la tradición burguesa, ya ha surgido del sentimiento de ser la filosofía de una clase no dominante, la ‹clase› desposeída. Para él, pocos problemas están tan en un primer plano como el de cómo él, como escritor no burgués, puede hablar a los no burgueses. Y hete aquí cómo la tensión entre la clase dominante y la dominada ya no está viva en su filosofía, lo sobrenatural (en la tesis de Marx *la* característica de *la* filosofía), de hecho, también ha desaparecido en él.

–¿Y en qué sentido esta teoría es demasiado estrecha?

–Porque el problema de la atrofia es probablemente un problema cultural, no un problema filosófico. En cualquier caso, me parece que la mayor parte de lo que llamamos "cultura" en el pasado siglo y en el primer cuarto de este debe su existencia sobre todo a la "diferencia", al "desnivel" entre grupo y grupo. ¿Cree usted, por ejemplo, que el lastimoso patetismo de Wagner habría sido históricamente posible y tan impresionante sin el aumento de la miseria industrializada? ¿No se aplica lo mismo a la justificación del ideal señoril de Nietzsche? Ejemplos escogidos al azar. Sin embargo, si la tesis en principio es correcta, entonces, es extremadamente cuestionable si los productos que han surgido de la situación de tensión o de "desnivel" pueden ser separados simplemente de su situación original y entregados al consumo masivo. No cabe la menor duda de que "puede" hacerse. Pero la cuestión es si siguen siendo "productos culturales". Recuerdo que una vez escuché

una canción originalmente compuesta para una sola voz, "Elogio de la soledad", compuesta para un coro mixto. La apropiación de esta canción, en principio, destruyó la canción. Y así puede suceder a menudo cuando se popularizan las obras.

El rostro del profesor se llenó de sonrisa.

–Pero le ruego –dijo–, ¡usted está hablando *en contra* de la popularización!

–Hablo en contra de la ingenua suposición de que un "bien cultural" entregado al consumo de masas no es modificado por este consumo de masas. Pero no piense que estoy defendiendo con ello de forma automática una ocupación exclusivamente esotérica con este bien. Es que ella también modifica su objeto. Si una "verdad" o una obra de arte, que en el momento de su creación contenía un determinado coeficiente de tensión social, o incluso debía su creación a él, ahora es privada de toda esta tensión, estudiada y apropiada ("consumida") en soledad, se convierte de igual forma en algo completamente "diferente".

–No lo entiendo.

–Una analogía: supongamos que usted, como historiador del arte, se preocupa por el vestuario dignatario de una época. Admite que el esplendor de la ropa de representación sólo puede entenderse sobre la base de la tensión entre los portadores de prestigio y los espectadores insignificantes.

Lo reconoció.

–Que donde no hay una jerarquía oficial de rangos este esplendor tampoco existe, es igualmente patente.

También reconoció esto.

–Así que el esplendor del vestuario es un "coeficiente de tensión". Si se estudia este esplendor como un puro "fenómeno estético", entonces se está desfigurando el objeto. O se le presentará otro tipo de falsificación.

–¿Cuál?

–Se contagia. Es decir: la tensión social que aún no se ha extinguido completamente en el objeto le impresiona tanto que su propia actitud social será modificada por ella. He experimentado cosas así.

–No entiendo ni una palabra –dijo el sabelotodo.

–Por ejemplo, he experimentado lo siguiente: conocí músicos que habían pasado años ocupándose de la temprana música coral holandesa. Admitirá usted que en los arreglos corales, en la relación de las voces entre sí, se ha invertido una cierta socialidad.

–¿Y?

–Esta socialidad (muy animada por el hecho de cantar juntos regularmente) se volvió tan natural para ellos que oscureció por completo su situación social efectiva (en la Alemania en desintegración de los años veinte). El "objeto" quizá fue "recibido genuinamente". Pero ellos mismos ahora también fueron comodificados. ¡Una bonita alternativa entre la modificación del objeto y la modificación del sujeto!

–¿Y esto qué tiene que ver con la filosofía?

–Nos hemos apartado del tema.

*

–¡Todo esto es una tontería! –se quejó uno enfrente de mí y se desgreñó el pelo como si este fuera su adversario. ("Se llama a sí mismo 'marxista'", susurró mi vecino, "pero ningún marxista lo llama así")–. ¡¿Y se dejan engañar por este embaucador?!

–¿Eso lo dices *tú*?

–¡Menudo marxista eres tú!

–¿Desde cuándo, pues, tratas con esotéricos?

–¡Qué va! –respondió–, ¡con tanto exoterismo y esoterismo! No se dejen engañar con patrañas. Creen que el doctor A. es muy excitante por serlo justo lo suficiente como para asustar a un viejo profesor. ¿A quién le ayuda con ello? ¿A quién le sirve de algo? ¿Qué de positivo quiere, pues, este hombre? ¿Podrían decírmelo?

Silencio.

–¡Esotérico, exotérico! Sólo ha distorsionado los frentes. ¡Como si se tratara de averiguar si la filosofía es exotérica o esotérica!

–¿Sino?

–Si realmente queréis saber, y si queréis hacer algo bien, tenéis que dejar la filosofía y la cuestión de qué hacer con ella detrás de la puerta. Porque lo que está en discusión, o debería estarlo, esperemos que también en filosofía, es *lo que va a ser de los seres humanos*. Una vez que se haya respondido a *esta* pregunta, entonces surgirá por sí sola la otra, a saber: quién puede o debe participar en la filosofía, o qué papel tendrá que desempeñar esta para el ser humano. Pero ‹esto sólo› en segundo lugar. Pues una vez más: se trata de los seres humanos. Que viven en la falsedad. Y se les miente y se les engaña. Y que

no saben quiénes son y de qué se trata y para qué se los emplea, y que incluso cuando se les permite expresar su opinión, incluso en política, no expresan *su* opinión en absoluto, porque ya se les ha incautado su supuesta opinión "propia" sin que se dieran cuenta.

–¿Y cuál es su [supuesta opinión] "propia"?

–¡Esa es la cuestión! A través de la apropiación clandestina de la opinión supuestamente "propia" se ha impedido el surgimiento de una verdaderamente propia. De eso se trata.

–¿De qué se trata?

–¡De sacarlos del error, del engaño, de la confusión y de los eslóganes! ¡Para que sepan por dónde van los tiros y para que puedan tomar en sus manos las riendas de su destino, antes de ser arrojados a la zanja!

–¡Reparte ya tus panfletos! –gritó uno.

–¡Al grano! –gritó otro.

–¿Qué tiene que ver esto con la filosofía? –gritó un tercero.

–Con la verdad. Si llamáis a este rectificar y machacar y a este empeño por la verdad "filosofía" o bien de otro modo, me da completamente igual. Pero de eso se trata.

–¿Quién no quiere rectificar las cosas?

–Rectificar. Una bonita palabra. Depende de lo que uno quiera rectificar. ¿Sólo frases? ¿Sólo errores? ¿Qué es lo falso? ¿No es la gente la que está equivocada? ¿No es el mundo mismo el que está equivocado? Sólo hay que corregirlo. Y ese poquito de teoría, ya sea exotérica o esotérica, comparada con ella es sólo la guinda en el pastel.

–¡Vivan las guindas! –gritó uno.

–Correcto. Una vez que la masa está hecha. Sí, si el embaucador hubiera preguntado qué papel debería jugar la teoría más tarde... Pero llamadla tranquilamente "filosofía", si acaso...

–¿Qué?

–Bueno. Más tarde. En la sociedad sin clases.

–¡En la sociedad sin clases! –gritó alguien sarcásticamente. Parecía un *playboy*–. ¡Ridículo! ¡Se supone que precisamente allí debería atrofiarse! –Todo el mundo lo había aprendido bien.

–¿Esto es lo que quieres *decir*?

–¿Qué?

–Con "atrofiarse". ¿Desde cuándo *eres* marxista?

–¿Marxista yo? ¡Dios me libre!

Risas generales.

–¡Por tanto, cosas inculcadas! La filosofía atrofiada: ¡eso eres *tú*! ¡Y eso sois *vosotros*! ¡No puede atrofiarse de forma más hermosa que hoy! Tampoco entonces. Ya habéis tomado espléndidas precauciones –hizo un movimiento como si barriera–. ¿Y vosotros pensáis que entonces cesarán las preguntas? A lo mejor será entonces cuando comenzarán verdaderamente. Es decir, cuando estén eliminadas las preguntas equivocadas. ¿Les parece que *en este momento* viven filósofos entre nosotros? –Y entonces, con un movimiento como si tirara todos los trastos–: Bueno, si supiera que a ellos para los que yo hago... esto y aquello, su felicidad les hiciera tan idiotas que ya no podrán preguntar o no querrán preguntar, ¡pues entonces se puede acabar enseguida! –Y se sentó.

KONRAD PAUL LIESSMANN: *HOT POTATOES*

SOBRE LA CORRESPONDENCIA ENTRE GÜNTHER ANDERS Y THEODOR W. ADORNO

En la historia de la teoría crítica, la relación de Theodor W. Adorno con Günther Anders constituye un *desideratum* en todos los sentidos. Aunque siendo en sus escritos muchas veces afín a las intenciones de la Escuela de Frankfurt, aunque haya mantenido una relación estrecha en el afán civilizador y tecnocrítico desde los años treinta con los frankfurtianos a través de su posicionamiento político y a través de los contactos personales y el destino de los judíos exiliados, Günther Anders apenas es considerado y discutido en tal contexto. Casi parece como si las frías relaciones dominaran el vínculo entre Günther Anders y los representantes principales de la Escuela de Frankfurt y que estas se hayan transmitido a pesar de su cercanía objetiva a la recepción e investigación. Podría ser razonable y útil examinar más de cerca esta problemática relación no sólo desde la perspectiva histórico-biográfica.

Günther Anders ya había entrado en contacto tempranamente con Adorno –en aquel entonces aún bajo el nombre de Günther Stern–. En 1930 apareció uno de los primeros artículos de Günther Anders –"Spuk im Radio"– en la revista *Anbruch*, editada por Adorno. Más o menos por la misma época Anders intentó habilitarse en Frankfurt con "Philosophische

Untersuchungen zu musikalischen Situationen"[1] ("Estudios filosóficos sobre situaciones musicales"). En última instancia, a causa de la resistencia de Adorno, que se molestó con la supuesta cercanía de Anders con Heidegger, este proyecto no se pudo realizar, lo que llevó a una desavenencia entre Anders y Adorno, lo cual subliminalmente dominará la relación de los dos durante décadas. Probablemente también la mujer de Anders entonces, Hannah Arendt, nunca habría perdonado a Adorno. En el exilio estadounidense Anders estuvo en contacto con Horkheimer y Adorno; durante un tiempo vivió en la casa de Herbert Marcuse en Santa Mónica, también escribió algunos artículos para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en su mayoría reseñas de libros. Toma parte en discusiones del Instituto de Investigación Social, también presenta allí en 1942 las "Thesen zu einer Theorie der Bedürfnisse",[2] no perteneciendo, sin embargo, al círculo de los investigadores sociales exiliados. Se enfría la relación con Horkheimer y particularmente con Adorno. El intercambio de cartas entre Anders y Adorno

---

[1] El volumen de Günther Anders, *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*, editado por Reinhard Ellensohn, Beck, Múnich, 2017, recoge todos los trabajos de los años veinte y treinta dedicados a la música; entre ellos su trabajo de habilitación. La editorial Beck acaba de publicar una segunda edición (2023). *(N. de la T.).*

[2] Anders, Günther. "Thesen über 'Bedürfnisse', 'Kultur', 'Kulturbedürfnis', 'Kulturwerte', 'Werte'" (25 de agosto de 1942). En: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Nachgelassene Schriften*, vol. xii, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Gunzelin Schmid Noerr (ed.). Frankfurt/M.: Fischer, 1985, pp. 579-586. Véase también la edición alemana en: Anders, Günther. *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Editado por Christian Dries con la colaboración de Henrike Gätjens. Múnich: Beck, 2018, pp. 283-291. *(N. de la T.).*

desde el año 1951 hasta 1968 que se guarda en el archivo Günther Anders en Viena –aunque no completo– no sólo permitió llevar a una aclaración provisional el fastidioso asunto de la habilitación de Anders, sino que ofrece también la posibilidad –aparte de detalles histórico-biográficos– de reflexionar sobre las diferencias fundamentales entre estos peculiares personajes, que también eran diferencias de fondo.

La correspondencia comenzó en 1951, cuando Günther Anders regresó de América a Europa y se instaló en Viena, la ciudad natal de su segunda esposa, Elisabeth Freundlich. A partir de las cartas se conoce que Anders debió contar todavía con la posibilidad de un regreso a los EE. UU., pero que pronto, evidentemente, tomó la decisión de permanecer en Viena. Las primeras cartas son todos intentos, marcados por un tono cuidadoso, de retomar el contacto después de un largo periodo de silencio. Se intercambian cortesías y, sobre todo, se anuncian y envían mutuamente las publicaciones más recientes. Así, en una carta fechada el 6 de septiembre de 1962, Adorno le pide a Anders su ensayo de 1948, "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy",[3] a fin de revisarlo por su utilidad para la "jerga de la autenticidad", en la que Adorno trabajaba. Después de algunas reflexiones sobre las dificultades de filosofar en inglés, de repente el tono

---

[3] Publicado en Anders (Stern-Anders), Günther. *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. VIII, núm. 3/4, 1948, pp. 337-371. Traducido al alemán: Anders, Günther. *Über Heidegger*. Gerhard Oberschlick (ed.). Múnich: Beck, 2001, pp. 72-115. En 2008 se tradujo al español: Anders, Günther *et al. Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Franco Volpi (comp.). Traducción de Bernardo Ainbinder. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 65-111. *(N. de la T.)*.

de la correspondencia se agudiza. En una carta fechada el 18 de junio de 1963, Anders le expresa su gratitud por el *Der getreue Korrepetitor (El fiel maestro concertador)* que le había enviado y también por el hecho de que Adorno había citado el temprano ensayo de Anders, "Spuk im Radio", para continuar luego: "Por supuesto, no podía alegrarme completamente de esta cita debido a que, lamentablemente, me enteré anoche de que usted habló repetidamente de mí de la manera más despectiva. Esta combinación de citar y despreciar no es ciertamente habitual pero tampoco es halagüeña. ¡Qué lástima!". De la respuesta de Adorno del 24 de junio de 1963 se desprende que todo el asunto se basó en un desagradable incidente durante una discusión grabada por la televisión, que Anders debía haber abandonado prematuramente y de forma manifiesta. Pero más decisivo habría sido que en una reunión, Anders, en presencia de Adorno, se habría negado a darle la mano a Arnold Gehlen, lo que Adorno también consideró como una "afrenta" contra él, dado que "con alguien como Arnold Gehlen, en el que todo sale de un enturbiamiento radical, (podría) hablar mucho mejor y más seriamente que con innumerables personas de progreso mediano". Adorno considera este acontecimiento como una ocasión para poner sobre el tapete sus principales diferencias con Günther Anders. Él concede a Anders un "cierto gesto de agresividad", incluso "algo de 'fanfarronería'", para enfatizar que su propia naturaleza sería muy diferente: "Si esta diferencia no existiera, las concordancias, realmente muy numerosas, podrían ser mucho más fructíferas". Adorno aprovechó la oportunidad para "echar más cuentas".

Así, acusa a Anders de que en una ocasión se refirió a Walter Benjamin como un "literato de cafetería", y esto "en un momento en que usted consideró al Sr. Heidegger un filósofo".

En un principio, Anders respondió sólo brevemente a estos ataques con un "muchas gracias", que por fin se sacaron las "hot potatoes". En una carta del 27 de agosto de 1963 trata más detalladamente las preguntas de Adorno: "Mis inhibiciones frente a usted tienen y tuvieron varios motivos de los cuales, por supuesto, la mayoría se deja resumir bajo un solo denominador común. Lo que hizo imposible la relación con usted fue su monocratismo". Como monócrata describe Anders ya la "actitud" de Adorno frente a su proyecto de habilitación; en el trato personal, Anders acusa a Adorno directamente de "terrorismo", un trato humillante de otros interlocutores, y se queja de haber sido tratado en América en el "círculo del Instituto" como una "persona apenas tolerada". Según Anders, se sintió especialmente mortificado cuando por primera vez, después de su repatriación, regresó a Frankfurt, quería visitar allí a Adorno, como a otros repatriados, y fue despachado por su secretaria con las palabras: "El profesor realmente no tiene tiempo". No valdría la pena hablar de este asunto si Anders no usara esta humillación para una reflexión básica sobre la incompatibilidad entre una cátedra universitaria estatal y la exigencia de practicar teoría y praxis críticas:

> Pues, para mí es incomprensible cómo es posible ser, por un lado, un autor filosófico, ser en el sentido más preciso un vanguardista, pero, por otro, revestir una posición oficial y dejarse honrar por

aquellos a los cuales se niega el respeto en lo que se escribe. Me parece que no se puede vivir como un profesor Nietzsche o como un consejero privado surrealista. Pero desde mi punto de vista usted tiene algo de este cruce. Creo que esta doble existencia no puede quedar sin consecuencias.

Como se sabe de otros contextos, Anders acusa a Adorno también en esta carta por su falta de compromiso contra la amenaza nuclear y contra las leyes de emergencia *[Notstandsgesetze]*[4] e imputa a Adorno "el haberse instalado de algún modo en la ominosa y abominable República Federal de Alemania, como papa oficialmente admitido del radicalismo". En este contexto, Anders critica el estilo de los textos de Adorno como una forma de "violación" del lector, sustentada a través de un tono de "venganza" y "desprecio".

Dado que desiste de acciones políticas o de asistencia en una oposición política real, intenta generar algo semejante a la acción con medios lingüísticos, por lo menos causar perjuicio al lector. La relación con el "terrorismo" del que antes hablé queda clara. Porque parece que al mismo tiempo quiere castigar a sus lectores por ser siempre inferiores a usted, es decir, por principio son los lectores equivocados. Sadismo literario.

---

[4] Las *Notstandsgesetze* son un conjunto de leyes particulares de la posguerra alemana que posibilitaron una intervención militar en caso de emergencia, algo que resultaba inadmisible a los pacifistas. *(N. de la T.)*.

Anders tampoco se muestra de acuerdo con la posición de Adorno respecto a Arnold Gehlen.[5]

> Ciertamente que en él todo proviene del enturbiamiento, esto lo admito. Y que él, en lo que se refiere al placer de pensar, a la fuerza del pensamiento y al buen gusto, está muy por encima de la, como usted la llama, "cabeza de ganado de progreso mediana"[6] en producción continua y cuya buena voluntad berreante me enfurece igual que a usted, de esto no cabe la más mínima duda. Pero ¿desde cuándo el enturbiamiento es un mérito? ¿Desde cuándo la fuerza del pensar y el gusto hacen desaparecer la culpa? No, mi vuelta hace ya trece años no puede tentarme a renunciar a la intransigencia, y no puede llevarme a hablar con hombres, por muy filosóficos que sean, si, como Gehlen, participaron a grito pelado en el nazismo siendo adultos. Con Heidegger tampoco se juntaría usted.

---

[5] El texto que sigue sugiere, si atendemos al término *Verdüsterung* –que hemos traducido por 'enturbiamiento'–, que el filósofo alemán Arnold Gehlen (1904-1976), que en cierto momento apoyó al movimiento nacionalsocialista, habría sufrido un deterioro de su estado de ánimo, pero no de sus facultades intelectuales. *(N. de la T.).*

[6] Con la expresión "cabeza de ganado de progreso mediana", Anders parece querer decir que Gehlen, con todo y pese a su pasado nazi, en el plano intelectual es mucho más fascinante que las personas bien intencionadas ("cabezas de ganado") pero con capacidades intelectuales limitadas. Anders compara dos tipos de personaje: por un lado, está Arnold Gehlen, un filósofo con pasado nazi, con carácter sombrío, pero intelectualmente fascinante. Y por el otro, las personas con buenas intenciones, que comulgan con el discurso predominante sobre los beneficios del progreso, pero que carecen de criterio propio y no cuestionan el sistema de producción capitalista del cual forman parte; a estos los considera "ganado" (por su falta de sentido crítico y por no rebelarse contra el sistema). *(N. de la T.).*

Anders intenta explicar este rígido punto de vista desde la obligación fundamental, con la cual se verían confrontados los sobrevivientes de Auschwitz: "Dado que el mundo después de Hitler hace como si no hubiera pasado nada, me parece que tenemos que enfatizar expresamente el 'eso pasó y, por lo tanto, sigue pasando' hoy en día".

En lo que al caso Benjamin se refiere, Anders niega categóricamente haber llamado jamás a Benjamin "literato de cafetería". En un *post scriptum* más conciliador, sin embargo, Anders muestra comprensión por el rechazo de entonces de sus escritos filosófico-musicales, puesto que él [Adorno] no podía haber reconocido las teorías de Heidegger como meros "desechos":

> En lo que a la filosofía de la música se refiere, por cierto, reconocería hoy su derecho al monopolio como plenamente legal (así como el mío para la interpretación de las imágenes). Incluso, soy considerado, por muy divertido que esto parezca, como adornista incorregible bajo la perspectiva de la tensión que existe entre nosotros dos, por músicos a los que usted resulta incómodo y musicólogos que se limitan a hacer meros dibujos esqueléticos. ¡Lo que le puede pasar a uno y a dos!

A este ataque Adorno contesta también con una detallada carta, fechada el 31 de octubre de 1963. El reproche de monocratismo lo rechaza inmediatamente como injustificado.

> Toda mi vida he sido demasiado objetivo, en sentido más amplio, con orientación estética, como para aspirar a dominar la

> humanidad. Más bien, a pesar de todo el conocimiento teórico del poder, mi verdadero sentido de este está subdesarrollado. [...] Las inclinaciones que usted me imputa eran más bien las de Brecht; que yo sepa usted jamás se ha quejado de esto con respecto a aquel.

Del mismo modo, Adorno refuta tajantemente el reproche de que su rechazo de la tesis de habilitación de Anders hubiese tenido algo que ver con sus propias ambiciones: "Me pareció demasiado débil la base específicamente musical; quiero decir, los aspectos netamente técnicos inherentes a la composición". Adorno reconoce su culpa tras la visita de Anders a Frankfurt. Pero se defiende con el hecho de "ser sujetado", un "pobre animal", que tiene que defender su tiempo laboral "literalmente con los dientes". Sin embargo, Adorno contestará fundamentalmente al hecho de que Anders le reprocha su cátedra:

> Quiero responder a su pregunta, *more hebraico*, con otra pregunta. ¿Usted habría rechazado una cátedra con la posibilidad de producir independientemente, sobre todo con la libertad de estar protegida ampliamente de cualquier instancia de control, si se la hubieran ofrecido? Perdóneme si lo dudo. ... Si la existencia de un escritor libre, sobre el que pesa el gravamen del mercado y muchas veces de los editores, hoy en día realmente es mucho más libre que la de un profesor, cuya profesión todavía le protege de algunas formas de *thought control*, se lo encomiendo a su reflexión.

Refiriéndose a la crítica por su insuficiente compromiso con la política, Adorno escribe que él no es un "policía de tráfico" que "tenga que estar al mismo tiempo en todos los sitios donde se cometen desmanes; he de reservarme a mí mismo la decisión sobre el momento en que debo ocuparme de algo. ... He evitado una y otra vez escribir sobre la bomba atómica por una razón no fácil de comprender, quizá por la desproporción entre el puño cerrado de un intelectual y esa institución; ciertamente no por cobardía". Adorno expresa algunas dudas respecto a los ataques mordaces de Anders a su lenguaje, dudando de si realmente pueden haberse dicho en serio.

> La argumentación de usted atestigua una verdadera obsesión por la interpretación del lector. Con mis cosas, ni siquiera se le ha ocurrido, por lo visto, la idea de que no me preocupo por este, ni para cazarle ni para provocarle, sino sólo por la representación más adecuada y rigurosa posible del asunto. Probablemente eso sea lo único que se puede hacer en serio de forma lingüística contra la industria cultural. ... ¿Desea usted que desista en esfuerzos lingüísticos, en densidad de pensamiento o como sea que esto se llame? ¿Le fascina el positivismo de Brecht, que era él mismo un malentendido? ¿Tengo que recordarle que el escritor sólo puede resistir el hechizo omnipresente hasta el punto de que su producto en sí mismo produzca un hechizo? Yo apelo al dialéctico que hay en usted.

En lo relativo al asunto Gehlen, Adorno se muestra pensativo, sin cambiar de actitud.

> Cuando decidí ir a Alemania, tenía claro que entonces también tendría que tratar con nazis, antiguos o empecinados; me parecía ingenuo volver a reflexionar sobre esto una y otra vez. ... Evito el contacto con personas que cometieron infamias; con alguien como Gehlen, seguramente uno de los casos más complicados, no se trata de esto, sino de una actitud que ciertamente resulta tan opuesta a mí como a usted, frente a la cual sin embargo la pura indignación no es suficiente. ... Quisiera añadir que todo lo que recuerda, aunque sólo sea de lejos, a la insolencia o a lo pendenciero, a mí me resulta infinitamente ajeno. El orgullo masculino, que insiste en la propia intangibilidad, me resulta inconmensurable como un gesto de autoafirmación; esto, después de todo, puede que sea un rudimento de mi actitud "decididamente burguesa" que usted atribuye a mi juventud. Poco me importa a quién le doy la mano, siempre y cuando nada de ella quede pegado en el papel en el que estoy escribiendo.

Adorno sigue siendo obstinado con respecto a Benjamin. Insiste en que Anders, al igual que su esposa Hannah Arendt, habría llamado a Benjamin literato de cafetería, y conjetura que Anders habría sido "mucho más profesoral" en su juventud de lo que ahora podría reprocharle en su vejez. La carta también termina conciliadoramente con el anuncio de que Anders en breve recibirá el nuevo libro de Adorno, *Quasi una Fantasia*.

De nuevo Anders respondió a esta carta con detalle, aunque sólo el día 6 de diciembre de 1963, para aclarar una serie de "malentendidos". Así subraya, por ejemplo, que después de

la publicación de *La obsolescencia del hombre [Antiquiertheit des Menschen]*[7] una famosa universidad alemana sí le ofreció una cátedra, pero la había rechazado con las mismas palabras con las que Spinoza rechazó un llamamiento a Heidelberg.[8] Anders también quiere aferrarse al reproche de terrorismo lingüístico, pero confiesa que este reproche a veces también se dirigía contra él mismo, y que estaría entonces inclinado a interpretar este reproche, en el mejor de los casos, como una "virtud": "Y lo que me concedo a mí mismo se lo tengo que conceder también a usted". Anders justifica su propia escritura no académica también por el hecho de que su lenguaje, en la enseñanza universitaria cotidiana, habría perdido "franqueza y fuerza", y también admite que nada sería más "horrible que escribir con el estilo de los medios de comunicación de masas contra el estilo de los medios de comunicación de masas":

> Allí está la gran dificultad para mí también. Si logro con frecuencia encontrar o inventar aquel lenguaje que realmente entiende la masa, sin ser ni mínimamente estilo de masa, no lo sé. ... La

---

[7] Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, vol. I. Traducción de Josep Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2011; y *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, vol. II. Traducción de Josep Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2011. *(N. de la T.)*.

[8] Spinoza había escrito al príncipe elector Carlos Luis del Palatinado diciendo que no sabría "en qué límites se debería incluir la libertad de filosofar para no suscitar la impresión de que querría perturbar la religión públicamente establecida", de modo que se sentía obligado a renunciar a la cátedra "por amor a una paz, que de otra manera no creo poder conservar". (Citado en Vries, Theun de. *Spinoza*. Reinbek, 1994, p. 135).

alternativa entre mi esfuerzo y su esfuerzo de "rigor" me parece que no es una alternativa auténtica. Después de todo, cualquier forma de rigor presupone un determinado oyente; un rigor o una exactitud flotando libremente –¿a quién le digo esto?– no existe.

En cuanto al caso Gehlen, Anders constata, sin aportar nuevos argumentos, una diferencia profunda entre él y Adorno. Según Anders, él mismo ha encontrado posibilidades de vivir en la Viena de posguerra sin tener que darles la mano a viejos nazis: "Aquí hay algunos pocos hombres que han permanecido absolutamente intocables, con ellos me comporto amigablemente; unos pocos repatriados, que lo mismo están completamente en orden, y muchos jóvenes que no tienen que superar un pasado y que son muy agradables y abordables".

Anders termina esta carta con la esperanza de que algo ya se ha logrado a través de la "minuciosidad y sinceridad". Adorno responde, el 10 de diciembre de 1963, que él también "[tiene] la sensación de que realmente hemos avanzado". Y añade que todo lo demás se debería confiar a la evolución, sobre todo a un encuentro personal. Este encuentro entre Anders y Adorno tuvo lugar en Viena en 1966. Posiblemente hablaron sobre aspectos decisivos. Sin embargo, ello no se manifestó en las pocas cartas posteriores entre estos filósofos, que se limitaron a lo más necesario.

Naturalmente: el beneficio crítico de lo biográfico-anecdótico pocas veces es elevado, y no sería justo aprovechar las diferencias entre las exigencias de una teoría y la vida de sus productores, sea cual sea la dirección. Lo notable de estas cartas,

entonces, tampoco consiste necesariamente en que permiten sacar conclusiones sobre situaciones vitales, rasgos individuales e idiosincrasias; lo notable consiste en que, más allá de las contingencias y diferencias, se trataba de cuestiones esenciales relativas al mantenimiento de la conciencia *[Bewußtsein]* crítica en la Europa de posguerra, en última instancia, de la relación del intelectual con el mundo de las instituciones. Lo profesoral en Adorno que molestó a Anders también era expresión de una conciencia *[Gweissen]* dialéctica, que se creyó capaz de encauzar ella misma la agudeza crítica del intelecto contra las instituciones, en las cuales se había asentado. Anders, en cambio, desconfió de esta dialéctica. Las instituciones, sospechaba, corrompen siempre y a todos, y tantas cosas al final de una "larga marcha"[9] le han dado la razón. Pero, la libertad de mercado, a la cual Anders se entregó sin entusiasmo, le dio la razón a Adorno. Porque el mercado, cuya coyuntura coincidió con la de la Guerra Fría, expulsó muy rápidamente a Anders.

El asunto del pasado vivo fue tal vez igualmente quisquilloso. También en este caso no sólo se trataba de diferentes disposiciones psicológicas, sino de una cuestión de principios: ¿cómo vivir en Alemania después de 1945, donde pulularon no sólo simpatizantes del régimen, sino también funcionarios que continuaron su carrera después de cortas interrupciones?

---

[9] La expresión *der lange Marsch* tiene un trasfondo histórico importante, pues era uno de los lemas del 68 que propagaron el "langen Marsch durch die Institutionen". Por esta razón se ha considerado que lo más prudente es conservar la palabra *marcha*. *(N. de la T.)*.

Anders también aquí querría seguir siendo inflexible. No expuesto a ningún requisito institucional podría rechazar cualquier apretón de manos que no le gustara. Pero detrás del vago compromiso de Adorno probablemente se hallaba la evidencia de que la República Federal sólo podía construirse con aquellos que estuvieron comprometidos. Vivir en un país de estas características debía significar más que evitar a una de cada dos personas. Esto habría llevado necesariamente a un aislamiento que Anders había elegido, y que no se puede separar de la agudeza de su filosofía. Anders, después de todo, era un no-dialéctico convencido de que la crítica no puede venir desde dentro sino sólo desde fuera. Sólo aquel que no participa, que no está involucrado y que no tiene que mostrar ninguna consideración podría mantener aquella distancia para satisfacer la exigencia crítica no sólo frente a los exnazis, sino también frente a la política y los medios de comunicación. Anders no quería participar en el juego, ni siquiera para salvar las apariencias, y creía que esto sería posible. Paradójico, pero fue Anders quien de este modo se propuso la posibilidad de una vida auténtica en lo falso, y con esto de nuevo siguió el viejo ideal del filósofo, para el cual su independencia y modestia se convierten en la *conditio sine qua non* de la libertad y la fuerza de su pensamiento. Por el contrario, Adorno optó por la vida falsa en la falsedad. Esto, sin embargo, no era un compromiso con la realidad sino sólo su reconocimiento. No obstante, el recuerdo de estas dos actitudes bien podría ser recomendable en un momento en el que la euforia general por el nuevo progreso suele considerar correcta la vida falsa.

GÜNTHER ANDERS: CONVERSACIÓN CON ADORNO

VIENA, A MEDIADOS DE MAYO DE 1966

Encuentro amistoso de Adorno-Anders en presencia de Charlotte en el Hotel Rainer. Después de un intercambio de cortesías, los puntos tratados en la correspondencia fueron al menos mencionados. La falta de veracidad y cobardía de Adorno eran aún más lamentables en cuanto que el día anterior había dado una conferencia que contenía partes sobre Auschwitz de un radicalismo y un dolor extremos.

Por su propia iniciativa retomó el problema, tratado en la correspondencia, de cómo podría combinar la cátedra con su función no académica. La respuesta, *which he volunteered [que ofreció voluntariamente]*,[1] era falaz al completo: justo para garantizar su libertad ilimitada asumió un cargo académico oficial, lo que fue una inversión directa de mi pregunta, ya que yo había dado a entender que, como catedrático y director del instituto que es, no podía dar libremente testimonio de las cosas que hoy en día tienen que ser dichas. Pero al parecer no quiere tener la libertad de sostener tesis que al tiempo no podrían ser presentadas oficialmente; mejor dicho, le basta evidentemente con presentar lo que es del todo opuesto al sistema

[1] En inglés en el texto original. Salvo en una ocasión por cuestiones de claridad, se mantienen los términos o expresiones en otros idiomas. *(N. de la T.)*.

en un lenguaje tan alambicado que de todos modos nadie lo entiende.

Esto nos llevó al punto principal de nuestra discrepancia: es decir, el lenguaje filosófico y la cuestión de hasta qué punto había que preparar para ciertos oídos lo que uno tiene que decir. Aquí Adorno se vio enredado en una contradicción muy ignominiosa: esto es, que había que formular de tal modo como la propia cosa lo exige, de algún modo así ya estaría allí o llegaría a presentarse. Es decir: de repente era completamente insociológico, él, que se había pasado la vida extirpando los ingredientes sociológicos de cada teoría, incluso de cada obra de arte. Le dije a él: "Si esto lo escuchara Adorno; porque evidentemente no habría un lenguaje que corresponda sólo a 'la cosa', siempre se presupondría cierta cantidad de conocimiento o ignorancia del receptor al que se está comunicando y no se le harían concesiones en absoluto a esta audiencia no precisada; ocultaría la real radicalidad de sus teorías en el disfraz de un lenguaje sólo entendible esotéricamente".

En el transcurso de la conversación le pregunto si eventualmente, si se organizara aquí una *matinée* sobre Grass-Brecht, se uniría a nosotros, si defendería a Brecht contra el estúpido ataque de Grass. Respondió que no había sucumbido a la fascinación de Brecht como Benjamin, Viertel o yo, y que no quería aparecer como abanderado de Brecht. Brecht habría sido un terrorista; se refería en ese caso, sobre todo, a las primeras obras de teatro como *Maßnahme*.[2] Yo también, admití, incluso

---

[2] Brecht, Bertolt. *La medida (Pieza didáctica) [Die Maßnahme]*, obra de teatro incluida en el cuarto volumen dedicado a sus obras de teatro: *La medida. Santa Juana*

afirmé por iniciativa propia, que un cierto rasgo común de predilección por las situaciones terroristas en los años veinte vinculaba a escritores nazis y comunistas. Que este elemento habría sido superado en la obra de Brecht, y que la figura del ser humano amable se habría convertido en la figura central, cosa que Adorno reconoció, pero encontraba precisamente esas figuras insoportables, "empalagosamente sentimentales".

Con otras palabras, se negó a manifestarse personalmente contra el escandaloso ataque de Grass.

Cuando utilizó dos veces la palabra *terrorista* para caracterizar a Brecht, le pregunté cortésmente y sin ambigüedades si no era consciente de que él era asimismo considerado terrorista por muchos, incluidos sus estudiantes, y que no era coincidencia que en la correspondencia ya hubiera caracterizado igualmente su sintaxis y el estilo de la organización de su texto como terrorista, como un tejido que no deja al lector ningún orificio o rendija para respirar. De hecho, Adorno parecía profundamente sorprendido por el hecho de que era o podía ser considerado terrorista; hasta qué punto esto era honesto y hasta qué punto era fingido es difícil de juzgar.

Lo más sorprendente de todo fue el comentario descabellado de Adorno de que habría quedado efectivamente establecido que Eatherly no fuera el que bombardeó Hiroshima, como él siempre había afirmado; lo que ahora, de hecho, significa que él, Adorno, se rebajaba totalmente al nivel más bajo

---

de los Mataderos. La excepción y la regla. Traducción de Miguel Sáenz. Madrid: Alianza Editorial, 2009. *(N. de la T.)*.

de los argumentos morales de los demás, porque su argumento apuntaba a la pregunta: ¿por qué habría una razón por la cual Eatherly debería haberse arrepentido en absoluto?

Con fingido pesar le dije que era una verdadera pena que él, cuya autoridad era tan grande, no participara en la *teach-in* sobre Vietnam que se estaba llevando a cabo en Frankfurt. Él replicó: "No es mi estilo marchar detrás de una bandera y enviar a la gente a la calle". Le respondí que hay algunas variantes, pues ni Marcuse ni yo tampoco marchamos detrás de las banderas, se puede marchar *delante de* las banderas o *como* banderas, y ¿qué era lo que tenía contra la calle?

Su participación en la regulación lingüística de la República Federal, me preguntó, ¿ha estado alguna vez en un estado satélite?

Su comportamiento: una combinación difícil de soportar de cortesía exterior y un absoluto desdén de su interlocutor; porque cuando se le habla, no sólo no lo mira a uno, sino que su cabeza se mueve continuamente de derecha a izquierda y de izquierda a derecha, con miedo y ansia, para ver si se le ve y si hay alguna chica bonita a la que mirar. La vanidad es creíble, la cachondez no. Esta conversación fue probablemente la más larga que ha tenido lugar entre él y yo en treinta y cinco años. Terminó de manera muy armoniosa por su parte, probablemente a causa de Charlotte, que es importante para él por ser intérprete de Alban Berg, diciendo que nunca más deberíamos perder el contacto y cosas por el estilo.

GÜNTHER ANDERS: LA DIVERGENCIA DECISIVA

1982

Cuando se me preguntó cuál era la diferencia decisiva entre Adorno y yo, respondí que, aunque él estaba "prácticamente activo" gracias a una inmensa influencia, no sólo se había desesperado (como pretendió toda su vida) ante la imposibilidad de la "praxis" (en el sentido de revolución) –después de todo, el caso de la Rusia soviética, es decir, la "revolución fallida", fue la causa y el contenido de toda su obra–, sino que también al final había saludado el "no poder actuar" como un "no tener que actuar", así, por cobardía, alegremente desesperado; y había sido tan deshonesto como para elevar el pensamiento mismo a una "praxis". El núcleo de la frase mentirosa se encuentra en la *Dialéctica negativa*:

> Lo desesperado de que la praxis de la que se trataría esté deformada proporciona, paradójicamente, al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. (¡Viva el respiro!). Irónicamente, al pensamiento hoy en día lo favorece el hecho de que no pueda absolutizar su propio concepto; en cuanto conducta, sigue siendo un pedazo de praxis, por oculta que esta esté a sí misma.[1]

---

[1] ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005, p. 228. Traducción levemente modificada *(N. de la T.)*.

¡Qué feliz estaba desesperándose! ¡Y qué desesperado hubiera estado si hubiera sido posible actuar y se lo hubiera exigido! Incluso la acción negativa, protestar, ya le resultaba demasiado arriesgada.

Cuando una vez le pedí por teléfono que me sustituyera en una manifestación antinuclear, me respondió que no era asunto suyo marchar detrás de una bandera. Así que se negó a participar incluso en una causa con la que era imposible no estar de acuerdo; para él no solamente era practicable, sino también completamente inofensivo participar en algo así. Cuando le sugerí después de esta negativa marchar en lugar de detrás de la bandera delante de ella, colgó el teléfono porque no podía soportar la más mínima burla.

GÜNTHER ANDERS: LA CONVERGENCIA DECISIVA

1983

Mientras que para él dos cosas ocuparon un puesto destacado: en primer lugar, el estudio del origen y de la creación de la personalidad autoritaria que disfruta de la esclavitud y el análisis del carácter de trueque, del mundo y de los hombres que se desintegran en mercancías, jugaba para mí, que a diferencia de los demás, tuve la oportunidad de experimentar la miseria en la emigración: a saber, tanto la experiencia del desempleo como la del trabajo actual realizado con máquinas, era pues para mí –y esto ha dado forma a los dos volúmenes de mi *Obsolescencia del hombre*–,[1] en primer lugar, el hecho de que el trabajador de hoy, desde el obrero no cualificado hasta el inventor más ingenioso y el estadista más farsante, no tiene idea de los efectos de su actividad como consecuencia de la completa división del trabajo –este es el totalitarismo de hoy–, aunque el efecto fuera nada menos que el exterminio de la humanidad entera. La descripción de Adorno y la mía del

[1] Dado que este párrafo se inicia con un "en primer lugar" *(erstens)* y luego nunca aparece el "en segundo lugar" *(zweitens)*, resulta un tanto confuso. Y la oración que inicia con "jugaba para mí" *(spielte für mich)* y luego se retoma con "era pues para mí" *(stand also für mich)* queda inconclusa. Probablemente se trata de una transcripción de un texto oral que dejó alguna frase en el tintero. *(N. de la T.)*.

deterioro, de la deshumanización y la posible anulación del ser humano podrían formar juntas algo así como una enciclopedia del mundo apocalíptico. Formamos un triste equipo.

GERHARD OBERSCHLICK: NOTAS EDITORIALES

Cuando escribió el diálogo "Über die Esoterik der philosophischen Sprache" ["Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico"] en 1943, Günther Anders ya llevaba siete años viviendo como refugiado en los EE. UU. Al regresar a Europa en 1950, lo publicó en varias ocasiones: en 1952,[1] 1975,[2] 1981,[3] 1983[4] y 1987.[5] Las peculiaridades de las cinco impresiones, a pesar de ser siempre el mismo texto, son quizás más interesantes que de costumbre.

El editor de la primera impresión[6] es el único que se abstiene de fastidiar con su opinión particular; sólo él presenta el

---

[1] "Philosophie – für wen? Über echte und unechte Esoterik" (de los "Philosophischen Tagebüchern"). *Die Sammlung* (Gotinga), núm. 11, noviembre de 1952, pp. 475-489. Todas las ediciones posteriores aparecen bajo el título: "Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico".

[2] *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 323/1975, pp. 320-337.

[3] *Das Argument*, 128/1981, pp. 491-505.

[4] *Die Tageszeitung*, 9 de septiembre de 1983, *Magazin*, pp. 11-13.

[5] *Günther Anders antwortet*. Elke Schubert (ed.). Berlín: Edition Tiamat, 1987, pp. 181-202.

[6] Hermann Nohl (1879-1969), editor también de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Theologische Jugendschriften* (Tubinga, 1907). A partir de 1919/20 es profesor de Filosofía Práctica, con especial énfasis en Pedagogía, en Gotinga. Como supuesto pedagogo reformista era hasta cierto punto antiautoritario; esperaba que el fascismo alemán promoviera la educación progresista sin unirse nunca al NSDAP; envió a sus tres hijos a Inglaterra y Escocia "en un mejor ambiente político"; fue despedido en 1937 y llamado a trabajar en una fábrica; volvió a ocupar el cargo desde 1945 hasta su jubilación en 1949 (LEAMAN, George. *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Argument-Sonderband AS 205, Hamburgo, 1993, p. 67).

texto completo, además libre de errores tipográficos. No sabemos de él cuándo tuvo lugar el diálogo, quiénes fueron sus protagonistas ni cuándo se escribió la contribución, informaciones que también faltan en la antología de Elke Schubert, treinta y cinco años después.[7]

Hans Paeschke, en el *Merkur*, añade al título una nota a pie de página,[8] cuyo texto declara el diálogo obsoleto, es decir, contiene el rechazo de la contribución, si uno lo toma al pie de la letra. Sin tomarlo tan exactamente, Paeschke parece haber captado la calidad del texto más de lo que había entendido su contenido. Además, no se dio cuenta de que omitió la breve inserción del doctor A.: "`... más esotérico`", así como dos palabras de la respuesta del profesor T.: "`Sí, también más esotérico`", lo que interrumpió sin lógica la forma del diálogo. Las tres palabras saltadas –reconocibles aquí como arriba en el diálogo por el cambio de la letra romana a la `letra de máquina de escribir`– también faltaban en las tres impresiones posteriores, que, por tanto, derivaban de la versión de Paeschke.

El *Taz Magazin* coloca debajo de la línea del autor y el título una introducción que puede valer dos breves reflexiones. El notable pasaje dice:

---

[7] *Günther Anders antwortet* (véase la nota 5 de este capítulo).

[8] "Este diálogo o pseudodiálogo, escrito en 1943 como parodia en aquel entonces muy actual de la filosofía universitaria de la época, puede ser leído hoy a la vez con perspectiva invertida, al ser ahora las tautologías en 'chino sociológico' las que más daño hacen a nuestro lenguaje filosófico. H. P.".

> Hace cuarenta años, Anders inventó la siguiente escena, que trata de un problema que siempre ha preocupado tanto a Adorno como a él mismo: la cuestión del estilo del lenguaje en el que la filosofía puede hacerse accesible a personas no profesionales.[9]

Aquí se deben observar dos cosas:

1. "[...] Anders inventó" es engañoso, aunque no del todo equivocado, porque sin duda no copió simplemente "la escena" con exactitud de cualquier cinta magnetofónica, sino que reprodujo el contenido y el desarrollo del diálogo de memoria. Lo que surge de tal proceso no es sólo el resultado de una memoria siempre lagunosa, sino también el resultado de la capacidad de imaginación reproductora, por medio de la cual podemos reconstruir los elementos recordados en nuestras propias palabras e imágenes lingüísticas y algunas veces afinamos teleológicamente la consecuencia sólo posible *a posteriori* en retrospectiva, o, como Anders lo llamó: exageramos. De esta manera, a partir de un suceso que hemos presenciado alguna vez, creamos la figura resaltada de un episodio o una anécdota; o bien alguien como Anders, con fino sentido del escándalo y con su capacidad eminente, compone un diálogo dramático que condensa las posiciones colisionantes en

---

[9] La introducción del periódico *Taz* comienza con: "El 11 de septiembre Günther Anders es la tercera persona que recibe el Premio Adorno, que se otorga cada tres años". A esto le sigue la cita arriba mencionada. [*Taz* es la abreviatura de *Tageszeitung*, un periódico que se fundó en los años setenta y que sigue siendo famoso por su actitud crítica, frontal y provocadora, izquierdista]. (El texto entre corchetes es una *N. de la T.*).

magras disonancias completamente bochornosas, como es natural con sus propias palabras. Sólo un ejemplo: la imagen de los filósofos que se asemejaban a absurdos panaderos que sólo amasan para panaderos; esta concreta metáfora del absurdo comportamiento artesanal difícilmente puede provenir del acervo lingüístico de Adorno, sobre todo porque encontramos su equivalente inmediato en el mundo de los panaderos ebrios que, según uno de los primeros apócrifos molúsicos de Anders, habían descuidado su deber de dotar a los seres humanos recién horneados de los instintos necesarios.[10] Sin perjuicio de su origen en el propio arsenal metafórico de Anders, esta imagen le sirve al doctor A. para ilustrar claramente lo absurdo del lenguaje esotérico del profesor T., es más: de todo el gremio académico-filosófico, sin excluirlo, en último término, a él mismo.[11]

2. Que esta pregunta "siempre haya preocupado de modo central a los dos filósofos" debe asombrar también a los que conocen a Adorno mejor que yo. En el caso de Anders, sin embargo, esta afirmación es acertada, ya que ha mantenido un

---

[10] Anders, Günther. *Die molussische Katakombe*. Múnich: Beck, 2012, 2.ª ed. ampliada, p. 334 y ss.

[11] Por eso a un informe de mis conversaciones con Anders he antepuesto la petición de no citar su parte en mi texto como si él lo hubiera autorizado (ibíd., "Epílogo", p. 436), lo que, *mutatis mutandis*, debe aplicarse también al diálogo sobre el "esoterismo", porque la redacción exacta no puede atribuirse a las personas que aparecen, aunque el contenido es auténtico; auténtico, desde luego, en la medida de la capacidad de comprensión, la habilidad lingüística y el amor a la verdad del que reparte los rumores, como en todo informe.

interés constante por este tema durante más de medio siglo después de su embarazosa actuación en 1930 en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Frankfurt. En 1989 formulaba todavía su *concepto moral de verdad* con la siguiente tesis, no desconocida en lo esencial desde el ›diálogo‹:

> *Regla:* "Sólo entonces, si el 'sobre' y el 'para', el *sujeto* del lenguaje y el tema en cuestión 'coinciden'; sólo entonces, si nos dirigimos a aquellos y los alcanzamos, los cuales tienen que ser alcanzados por nosotros, dado que se trata de su suerte y tienen derecho a ser alcanzados; sólo entonces nuestras afirmaciones tienen 'sentido'; sólo entonces llegan a ser verdaderamente ciertas. Una verdad que es transmitida a un destinatario indeterminado o incluso a uno falso no es en realidad una verdad". Luego, en resumen: "El que algo sea *cierto* depende, por tanto, no sólo del orador, y no sólo de la 'coincidencia' de la afirmación con los hechos del caso, es decir, no sólo de la *adaequatio* clásica, sino también de si se satisface con *la persona realmente 'afectada'*; es decir, de la coincidencia del receptor efectivo con el destinatario previsto como 'receptor'".[12]

---

[12] ANDERS, Günther. "Sprache und Endzeit" (II), § 5. *FORVM*, 426-427/1989, p. 30. Citado más tarde en: DRIES, Christian. "Diese akademische Diktion trägt nicht. Theorie als kritische (Sprach-) Praxis bei Günther Anders". *Aufklärung und Kritik*, vol. 20, núm. 2, 2013, pp. 138-154. Con especial referencia a la correspondencia Anders-Adorno: ELLENSOHN, Reinhard. "Trotz, Schwulst und literarischer Sadismus. Zu Günther Anders' Sprachkritik an Jaspers, Heidegger und Adorno". En: Max Beck y Nicholas Coomann (eds.). *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit*. Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 2015, pp. 162-176.

Este es también el título de una pequeña "herejía" que, aunque apareció más tarde en la siguiente formulación, es la versión original de la anécdota:

VELADA POSTERIOR A LA CONFERENCIA DE ADORNO

Cuando le dije que él había escrito muchas de sus páginas en si sostenido mayor, fue –lo que yo esperaba– el único que lo entendió. Y me agradeció ser lo suficientemente discreto como para hacer mi comentario en si sostenido menor. Los que estaban sentados en la ronda nos miraban a nosotros dos, que somos nada menos que cómplices, como si estuviéramos hablando un idioma secreto conocido sólo por nosotros. Y, de hecho, la estupidez de los demás llevó consigo que intercambiásemos por unos momentos miradas de augur.[13]

Anders adaptó esta anécdota como una coda para el diálogo "esotérico" llamando Tillich a uno de los "alrededor-sentados",

[13] ANDERS, Günther. *Ketzereien*. Múnich: Beck, 1982, 2.ª ed., 1991, p. 230. [Existe una 2.ª edición en 2022]. (El texto entre corchetes es una *N. de la T.*).

revelando así la identidad también del segundo protagonista después de que ambos ya hubiesen muerto: Adorno[14] en 1969; Tillich en 1965.[15] Por eso es confusa la nota a pie de página referida al título del diálogo en "Argument":

> El diálogo escrito en la década de los cuarenta, antes del regreso desde la emigración, aparece aquí por segunda vez (primero en *Merkur*, número 4/1975).[16] Mientras que en el diálogo sobre el "esoterismo" aparecen "T." y "A.", así como el "yo" del relator Anders, en "Si sostenido mayor" aparecen Tillich, Adorno y Anders. "A" es ambiguo,[17]

---

[14] Theodor W. Adorno no necesita ser presentado. Sólo hay que recordarlo en el contexto: unos dos años antes de la conferencia deliberada de Tillich, su primer intento de habilitación había fracasado y se encontraba en un estado de incertidumbre profesional en busca de empleo.

[15] Paul Tillich, teólogo protestante, se desempeñó desde 1929 en la Universidad de Frankfurt como sucesor del filósofo Max Scheler, huyó a los Estados Unidos en 1933; enseñó en Harvard y Chicago, donde se hizo mundialmente famoso con su *Teología sistemática* en tres volúmenes. En 1929 Günther Anders dio una conferencia sobre "Die Weltfremdheit des Menschen" ["La extrañeza del ser humano en el mundo"] en la Sociedad Kantiana en Frankfurt y se trasladó allí al año siguiente, junto con su entonces esposa Hannah Arendt, y con la intención de obtener su habilitación en Frankfurt, entre otros con Tillich, con lo que fracasó a su vez como le había sucedido un año antes a Adorno.

[16] Numeración errónea, correcto: por tercera vez (de cinco), véanse notas 1-5 de este capítulo.

[17] Haug entiende el diálogo como una pieza de tres personas e identifica correctamente al autor como una tercera persona. Si la primera persona es "T." como Tillich, y para la segunda persona, "doctor A.", sólo me queda Adorno... ¿Quién está equivocado, yo o Haug? ¿A quién podría referirse que podría ser considerado en caso de una ambigüedad de "A" (¡sic! sin "doctor")? Una "A" desnuda como inicial no aparece en todo el diálogo, sólo "Después de la conferencia", en el bar, se designa así a Adorno, pero ya no estaba allí.

pues "Si sostenido mayor" requiere "conocimientos técnicos" para su comprensión, al menos para entender de qué se trata. La respuesta más simple (y prácticamente correcta) sería que no existe tal tonalidad. Para el pianista, si sostenido mayor sería idéntico a do mayor sólo que sin la necesidad de complicarlo con la anotación de siete "sostenidos". Pero en lo estrictamente musical, si sostenido mayor no sería idéntico a do mayor. Los instrumentos de cuerda lo tocarían como "una vibración" (Fladt)[18] por encima de la tonalidad habitual.

W. F. Haug

La parte sobre "Si sostenido mayor" fue luego asumida por el periódico *Taz* como la segunda parte de su introducción y recibió después varias cartas de lectores.[19] Nadie parece haber

---

[18] Probablemente quiso decir: Hartmut Fladt, nacido en 1945, profesor de Teoría de la Música en la Universidad de las Artes de Berlín.

[19] Para la primera parte de la introducción del periódico *Taz*, véase la nota 9. La anotación sobre el asunto musical de poca importancia "Si sostenido mayor" ha dado lugar por lo menos a tres cartas al editor, que aparecieron bajo los títulos "7 o 12 sostenidos...", "No tan riguroso" y "Fa sostenido sostenido – re sostenido sostenido – mi sostenido"; esta última adornada con pentagramas cuidadosamente dibujados, sobre los que se colocan dos sostenidos simples y cinco sostenidos dobles. La tonalidad está señalada en Ulrich Reinhardt, Catálogo completo de todas las composiciones de siete signos, parte inferior http://www.cisdur.de/hisdur.html, como sigue: fa sostenido sostenido, do sostenido sostenido, sol sostenido sostenido, re sostenido sostenido, la sostenido sostenido, mi sostenido, si sostenido. Al igual que en el diálogo, no hubo reacción al "si sostenido menor" de Adorno, al que sólo se pudo encontrar la traducción inglesa de "su novia de gángster", también su "puta" –tal vez quiso decir la sostenido menor–. Reinhardt lo anotó con estos siete sostenidos: fa sostenido, do sostenido, sol sostenido, re sostenido, la sostenido, mi sostenido, si sostenido. [Las notas musicales doblemente sostenidas, como, por ejemplo, do sostenido sostenido, etcétera, en la práctica musical no existen. Por otra parte, conviene señalar que el texto original

reaccionado al "Diálogo" mismo, excepto Liessmann, que se refiere detenidamente a este.[20]

contiene un juego de palabras que no se puede reproducir adecuadamente en español. La expresión *his-Moll* en alemán denota una tonalidad musical ficticia, "si sostenido menor", pero con una ortografía levemente modificada, *his moll*, igualmente se podría leer como un término en inglés, que habría que traducir como "su chica". Al respecto, reproducimos el texto original: "Wie auf den Dialog gab es keine Reaktion auf Adornos 'his-Moll', zu dem nur die englische Übersetzung 'seine Gangsterbraut', auch seine 'Nutte' zu finden war. –Vielleicht hatte er ja ais-Moll gemeint, Reinhardt notiert es mit diesen sieben Kreuzen: fis, cis, gis, dis, ais, eis, his". Agradezco a Markus Rick la pertinente aclaración sobre el sentido de las notas musicales aquí señaladas]. (El texto entre corchetes es una *N. de la T.*).

[20] Liessmann, Konrad Paul. "Günther Anders und die Sprache der Philosophie". En Raimund Bahr (ed.).: *Urlaub vom Nichts*. Viena: St. Wolfgang (Art & Science), 2004, pp. 15-43. Explica también la intención práctica de la forma deliberadamente no académica de hablar: Liessmann, Konrad Paul. "In der Schusslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie". En: Rüdiger Zill (ed.). *Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache*. Berlín, 2007, pp. 123-144.

PARA "DESPUÉS DE LA CONFERENCIA"

Primera publicación del legado de Günther Anders.[21] El subtítulo anuncia una "continuación del diálogo", pero en realidad cuenta cómo unos treinta participantes del seminario desahogaron su excitación después de la dramática velada en un bar cercano, sin Tillich y sin Adorno. Más entretenida que reveladora para el problema del "esoterismo", el juego satírico ofrece al menos una vívida imagen de la desorientación teórica y política de esta parte de la nueva generación de filósofos de 1930, cuando el partido de Hitler ya o sólo alcanzaba el 18,3 por ciento de los votos en las elecciones para el Reichstag.

---

[21] Ocho páginas mecanografiadas corregidas a mano por el autor. Archivo de Literatura Austriaco de la Biblioteca Nacional de Austria (ÖLA, Viena). Signatura: ÖLA 237/04.

RESPECTO DE "HOT POTATOES"

Por más que "El esoterismo del lenguaje filosófico" exista por derecho propio, era natural continuar rastreando la obvia ambivalencia entre Anders y Adorno en su correspondencia y adoptar la ejemplar presentación de Konrad Paul Liessmann, agradeciendo su permiso para volver a publicarla.[22] La contribución debe ser complementada en un punto.

Después de su introducción, Liessmann escribe: "Las primeras cartas son todos intentos, marcados por un tono cuidadoso, de retomar el contacto después de un largo periodo de silencio".[23] Esto es cierto, aunque Adorno tuvo una visión completamente diferente de la cautelosa carta con la que Anders trató de reanudar el contacto después de varios años; sin

[22] Liessmann, Konrad Paul. "Hot Potatoes. Sobre la correspondencia entre Günther Anders y Theodor W. Adorno". *Zeitschrift für kritische Theorie*, 6/1998, p. 29 y ss. Versión abreviada preimpresa con el título "Literarischer Sadismus". *Falter*, 50/1997, p. 22. Reimpreso en: Dirk Röpcke y Raimund Bahr (eds.). *Geheimagent der Masseneremiten – Günther Anders*. Viena: St. Wolfgang (Edition Art Science), 2002, p. 77 y ss. En sendas notas a pie de página, Liessmann lamenta en varias ocasiones la falta de permiso del Archivo Adorno para publicar cartas, porque en aquel entonces por principio no permitía la publicación de extractos de las cartas de Adorno.

[23] En este número ("sans phrase" 10, primavera de 2017), p. 122.

embargo, esto sólo se puede deducir del legado de Adorno, que no era accesible ni para Liessmann ni para mí cuando escribió sobre los "Hot Potatoes". Ahora el complemento:

Por primera vez Anders escribió desde Viena el 5 de marzo de 1951: "Querido Sr. Adorno: hace unos días leí su ensayo sobre Benjamin; y me alegro de que a través de este retrato usted haya conservado su recuerdo, al menos (ya que el recuerdo ya casi no existe) sus rasgos". Después relata que se publicará una edición previa de sus diarios filosóficos en el *Merkur* y que "el pequeño texto *Kafka - pro und contra* será pronto publicado por Beck", y que en realidad tendría que "prolongar su estancia en Europa" para publicar todos sus escritos inéditos. Y está interesado en saber "cómo es la situación académica allí; si pudiera enviarme unas palabras informativas de vez en cuando, le estaría muy agradecido".

A juzgar por ambos legados, esta carta quedó sin respuesta. En el Archivo Adorno sólo reposa un borrador de Adorno, que lo revela profundamente ofendido por el tono condescendiente con el que Anders habría escrito sobre su caracterización de Benjamin. Anders estaría en su derecho de reconocer o rechazar enérgicamente una obra de Adorno y decírselo sin reservas, pero dictaminar sobre un texto despectivamente sin ni siquiera entrar en él, afirmando que habría al menos conservado los rasgos de Benjamin, establecería sin duda una falsa relación entre ellos. Después del reproche adicional de que Anders habría llamado a Benjamin literato de cafetería en su momento, Adorno tenía la intención de recusar la cuestión de

la situación en la Universidad de Frankfurt señalando que era bastante confusa después del nombramiento de Gadamer como sucesor de Jaspers.[24] Con la petición de transmitir los más cálidos saludos a Berthold Viertel, y los más amables recuerdos, también a la esposa de Anders, el borrador –que parece bastante bien adornado con lápiz grueso y unas pocas líneas empinadas en hermosa escritura por otra mano, escrito diagonalmente sobre el texto mecanografiado– en realidad está tachado así varias veces muy brutalmente por esto: la carta de Stern sería a la vez insinuante e impertinente. Su propuesta: responder en dos líneas y, si es posible, decir en una cláusula subordinada que las circunstancias son demasiado complicadas; sería mejor no responder a Benjamin en absoluto, usar ostentativamente una postal. "Es un sinvergüenza. M.". Max Horkheimer, quién más si no. Al no seguir las recomendaciones del jefe, el más cauteloso y comprometido Adorno hizo posible que la correspondencia se reanudara nueve años más tarde con modales externos imparciales.

Cómo Anders persuadió una vez a Adorno en una carta para que firmara una nota de protesta, cuya publicación fue entonces nuevamente omitida, pero no por Adorno, podrá verse en la correspondencia que se publicará próximamente.[25]

---

[24] Gadamer se fue a Heidelberg en 1949, desde donde Jaspers, disgustado por las condiciones políticas en Alemania, había aceptado un llamamiento a Basilea el año anterior.

[25] Kerstin Putz y Reinhard Ellensohn están preparando la edición de la correspondencia completa, que ya se ha hecho un nombre por sí misma a través de la publicación de Arendt, Hannah y Anders, Günther. *Schreib doch mal 'hard facts' über*

Dich. Briefe 1939 bis 1975. Múnich: Beck, 2016 (Putz), y ANDERS, Günther. *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*. Múnich: Beck, 2017 (Ellensohn), las cuales han demostrado su valor. [De esta obra existe traducción al italiano y al francés: a) ARENDT, Hannah y ANDERS, Günther. *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*. Traducción de Nicola Zippel. Edizioni Carocci, 2017; b) ARENDT, Hannah y ANDERS, Günther. *Correspondance 1939-1975. Suivie d'Écrits Croisés*. Traducción de Christophe David y Annika Ellenberger. Éditions Fario, 2019. Ahora bien, la correspondencia completa ya está disponible: ANDERS, Günther. *Gut, dass wir einmal die* hot potatoes *ausgraben. Briefwechsel mit Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Herbert Marcuse und Helmuth Plessner*. Reinhard Ellensohn y Kerstin Putz (eds.). Múnich: Beck, 2022]. (El texto entre corchetes es una *N. de la T.*).

ACERCA DE LA CONVERSACIÓN CON ADORNO

Primera publicación: nota de memoria autoaclaratoria de Günther Anders procedente de su legado[26] sobre la conversación con Adorno en mayo de 1966; tal como lo señala Konrad Paul Liessmann en el antepenúltimo párrafo de su contribución, ya no aparece en cartas posteriores.

[26] Tres páginas mecanografiadas, sin corregir; ÖLA 237/04.

ACERCA DE "LA DIVERGENCIA DECISIVA" Y "LA CONVERGENCIA DECISIVA"

Primero, una pequeña "herejía" de los escritos mecanografiados póstumos[27] y, después, un pasaje del discurso de agradecimiento de Anders[28] por la entrega del Premio Adorno completan el pensamiento de Anders en su 115.º cumpleaños en el 25.º aniversario de su muerte, aunque sólo sea para aplazar un poco la verdad de uno de sus *Aperçus* rimados, por no decir refutar, al mejor estilo del propio Anders, este, con el que aquí conserva:[29]

---

[27] Tres páginas mecanografiadas, sin corregir; ÖLA 237/04.

[28] "Contra un nuevo y definitivo Nagasaki", presentado el 11 de septiembre de 1983 en la Iglesia de San Pablo como mensaje de vídeo del ganador del premio que no pudo asistir debido a una enfermedad. En: Premio Theodor W. Adorno 1983 de la ciudad de Fráncfort del Meno. Publicado por el Departamento de Cultura y Ocio de la Ciudad de Fráncfort del Meno, 1983, p. 14 y ss. [También en: *Günther Anders antwortet*: Elke Schubert (ed.). Berlín: Edition Tiamat, 1987, pp. 173-174. Versión en español: "Contra un nuevo y definitivo Nagasaki", en: ANDERS, Günther. *Llámese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*: E. Martínez Rubio (ed.). Bilbao: Besatari, 1995. Trad. de Luis Bredlow, pp. 39-46]. (El texto entre corchetes es una *N. de la T.*).

[29] Una hoja (copia mecanografiada, 2/3 A4), con fecha del "79", adjunta en ANDERS, Günther. *Tagebücher und Gedichte*. Múnich: Beck, 1985, ejemplar de mano del autor.

LA ÚLTIMA PALABRA

Último proverbio nocturno

Ninguna constelación alguna vez te extrañó,
ningún dios leyó tu libro,
en un abrir y cerrar de ojos, desde que te
fuiste
nunca estuviste allí.

GÜNTHER ANDERS

AGRADECIMIENTOS

Esta serie de escritos no habrían visto la luz sin el generoso apoyo –una vez más– del Sr. Gerhard Oberschlick, albacea literario de Günther Anders (Stern). Su conocimiento y aprecio por la obra de Anders son uno de los mayores estímulos para llevar a cabo esta tarea de traducción. Mi agradecimiento sincero por su confianza y generosidad. Gracias también a los editores de Pre-Textos, Manuel Ramírez, Manuel Borrás y Silvia Pratdesaba, quienes siguen confiando y decidiéndose por la obra de "probablemente el crítico más agudo y lúcido del mundo técnico" (Jean Améry).

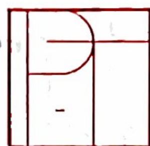
Contribuir a la difusión del pensamiento de Günther Anders es quizá uno de los desafíos más interesantes para quienes, afortunadamente, nos hemos encontrado con sus brillantes y agudas ideas. Y la traducción siempre es un desafío, un ejercicio arduo de lectura y de exégesis. En este ejercicio, no privado de complejidad, también debo dar las gracias a otras personas. De modo especial, agradezco a Kurt Spang, que amablemente leyó con suma atención todo el material e hizo las correcciones y sugerencias pertinentes para afinarlo. Al profesor Alejandro G. Vigo por la lectura completa del primer ensayo. Corrigió con inigualable precisión los términos y expresiones más difíciles. A Markus Rick, cuya inestimable

lectura y corrección de algunos de los fragmentos más complejos permitió aclarar, además, con valiosos comentarios. A Adan Kovacsics, quien también se dio el trabajo de leer ciertos párrafos y transparentarlos con gran maestría. Y, por último, mi agradecimiento al profesor Carlos Peña González por acceder a escribir juntos el prólogo al primer e importante ensayo que reúne este material, sin perder de vista, según sus palabras, la "filosa ironía" que plantea en él Günther Anders.

Pamplona, septiembre de 2022

ÍNDICE

Esta primera edición de
SOBRE EL ESOTERISMO DEL LENGUAJE
ET ALIA,
de Günther Anders,
se terminó de imprimir
el día 5 de junio de 2023



"¿Por qué es imposible que los filósofos de hoy en día no puedan escribir, al menos en parte, como hablan? ¿Son necesarias estas palabras tan terriblemente artificiales? ¿No se puede decir lo mismo de una forma más natural y humana? ¿Debe ser insoportable un libro para que sea de filosofía?".

Siguiendo la estela de estas palabras que Friedrich W. J. Shelling dejó escritas hace más de doscientos años, Günther Anders centró buena parte de su obra en la reflexión sobre el lenguaje y el estilo filosóficos. Su búsqueda de un tono directo, lo menos "deformado" posible, que beba del mismo lenguaje cotidiano sin que por ello pierda precisión y claridad, lo opuso a la forma estilísticamente esotérica habitual dentro de su propio gremio: "Porque no hay ningún grupo que escriba en bloque de forma tan deplorable como ellos, y su tono de mezcla de cátedra sagrada, de mística y olor a moho, de exaltación y cuero es apenas soportable al oído del amante de la verdad".

De todo ello trata, con ironía y a veces con amargura, pero con implacable lucidez, el texto que aquí presentamos, "Sobre el esoterismo del lenguaje filosófico", hasta la fecha la única versión completa y corregida que existe en castellano.


ISBN: 978-84-19633-38-5
9 788419 633385